



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**BERNARDO FREIRE DE ANDRADE TROCADO**

**O Significado Esponsal do Corpo e a *Imago Dei***  
**Uma Investigação do Ciclo I da *Teologia do Corpo***  
**de S. João Paulo II**

Dissertação Final  
sob orientação de:  
Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias

**Lisboa**  
**2016**

*«Quando contemplo os céus, obra das vossas mãos,  
a lua e as estrelas que lá colocastes,  
que é o homem para que Vos lembreis dele,  
o filho do homem para dele Vos ocupardes?  
Fizestes dele quase um ser divino,  
de honra e glória o coroastes»*

*(Sl 8)*

*«O Princípio é invisível.  
(...) A chave é a “imagem e semelhança”.  
Com base nesta chave,  
o invisível manifesta-se no visível.  
Um Pré-sacramento».*

*(João Paulo II, Tríptico Romano)*

# ÍNDICE

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>4</b>
<b>PRIMEIRA PARTE .....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I – PENSAMENTO DE WOJTYLA: UM CAMINHO.....</b>	<b>11</b>
<b>1.1. Três obras .....</b>	<b>11</b>
1.1.1. <i>Doutrina da Fé segundo S. João da Cruz .....</i>	<i>11</i>
1.1.1.1. Teologia do dom .....	13
1.1.1.2. Personalismo carmelita.....	16
1.1.2. <i>Avaliação sobre a Possibilidade de Construir a Ética Cristã sobre as Bases do Sistema de Max Scheler.....</i>	<i>18</i>
1.1.3. <i>Amor e Responsabilidade .....</i>	<i>24</i>
1.1.3.1. A norma personalista.....	25
1.1.3.2. A tendência sexual .....	27
1.1.3.3. O amor esponsal.....	28
<b>1.2. Dois acontecimentos .....</b>	<b>29</b>
1.2.1. O Concílio Vaticano II e o seu núcleo trinitário .....	30
1.2.2. <i>A Humanae Vitae.....</i>	<i>34</i>
<b>CAPÍTULO II – APROXIMAÇÃO À TEOLOGIA DO CORPO.....</b>	<b>40</b>
<b>2.1. Teologia do Corpo: macroscópio .....</b>	<b>40</b>
2.1.1. Ciclo I: Cristo apela ao “princípio”.....	42
2.1.2. Ciclo II: Cristo apela ao coração.....	44
2.1.3. Ciclo III: Cristo apela à ressurreição .....	45
2.1.4. Ciclo IV: A virgindade consagrada.....	46
2.1.5. Ciclo V: A sacramentalidade do matrimónio .....	47

2.1.6. Ciclo VI: O amor e a fecundidade.....	49
<b>2.2. Chaves hermenêuticas da <i>Teologia do Corpo</i> .....</b>	<b>50</b>
2.2.1. “Princípio”, pecado, redenção .....	50
2.2.2. Revelação e experiência .....	52
2.2.3. Antropologia adequada.....	56
<b>SEGUNDA PARTE .....</b>	<b>62</b>
<b>CAPÍTULO III – SIGNIFICADO ESPONSAL DO CORPO: REVELAÇÃO E DESCOBERTA.....</b>	<b>63</b>
<b>3.1. “No princípio”: dois relatos .....</b>	<b>63</b>
3.1.1. Primeiro relato: <i>Gn</i> 1, 1-2, 4a .....	63
3.1.2. Segundo relato: <i>Gn</i> 2, 4b-3 .....	66
<b>3.2. Experiências antropológicas originais .....</b>	<b>68</b>
3.2.1. Solidão original.....	69
3.2.1.1. Experiência da solidão.....	69
3.2.1.2. Consciência do corpo .....	74
3.2.2. Unidade original.....	79
3.2.2.1. Relato da unidade .....	79
3.2.2.2. <i>Communio personarum</i> .....	84
3.2.3. Nudez original.....	87
<b>3.3. Significado esponsal do corpo .....</b>	<b>90</b>
3.3.1. Hermenêutica do dom .....	91
3.3.2. Esponsalidade do corpo.....	93
3.3.3. Afirmação da pessoa .....	99

<b>QUARTO CAPÍTULO – SIGNIFICADO ESPONSAL DO CORPO E A</b>	
<b><i>IMAGO DEI</i> .....</b>	<b>106</b>
<b>4.1. Homem criado à imagem da Trindade.....</b>	<b>106</b>
<b>4.2. O corpo, sacramento da pessoa.....</b>	<b>112</b>
<b>4.3. A sponsalidade e a <i>imago Dei</i>.....</b>	<b>119</b>
<b>4.4. A <i>communio</i> e a <i>imago Dei</i>.....</b>	<b>128</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>133</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>138</b>
BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL .....	138
BIBLIOGRAFIA AUXILIAR .....	141
BIBLIOGRAFIA GERAL .....	144

# INTRODUÇÃO

O mistério do ser humano permanecerá para nós como um caminho sempre a percorrer. Ao mesmo tempo, ele aponta para a procura do mistério do próprio Deus. Que é o homem? Esta questão encontra-se perenemente dependente de uma outra: Quem é Deus? Em Cristo, Homem Novo, estas duas questões encontram-se profundamente. Na Sua humanidade, Ele é a imagem perfeita do Deus invisível. Cristo, Revelador da Trindade é, por isso mesmo, Revelador da humanidade. Um dos grandes desafios que a teologia enfrenta nos dias de hoje ao procurar dialogar com outros espaços de pensamento parece residir precisamente aqui: que entendimento acerca da pessoa humana se encontra na base das posições que assumimos? Há que revisitar a verdade da pessoa, mas sempre em diálogo com Deus em Cristo.

Karol Wojtyla ocupou-se insistentemente desta mesma questão e procurou oferecer uma sólida resposta, ao longo do seu vasto percurso intelectual. Poderíamos quase dizer que se tratou do núcleo da sua investigação. Wojtyla foi mesmo um apaixonado pelo estudo das humanidades, o conhecimento dos clássicos, poesia e literatura, pelo que poderíamos ver aí o subsolo dos seus ensaios em torno da pessoa humana. Para Abelardo Lobato, a palavra “pessoa” descreveria o ponto central que teria informado aquilo que Karol Wojtyla expressou e produziu ao longo do desenvolvimento progressivo do seu pensamento<sup>1</sup>. Para Jaroslaw Merecki, a sua primordial fonte de pensamento não foi tanto o impacto de um outro filósofo, mas sim a própria experiência do homem<sup>2</sup>. Mieczyslaw Malinski escreve, então, que a experiência suprema na qual ele está verdadeiramente interessado é o amor em geral e, particularmente, o amor conjugal<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. A. LOBATO, *La Persona en el Pensamiento de Karol Wojtyla*, in *Angelicum* 2-3 (1979) 207.

<sup>2</sup> Cf. J. MERECKI, *Las Fuentes de la Filosofía de Karol Wojtyla*, in J. MANUEL BURGOS (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyla* (Madrid: Ediciones Palabra 2011<sup>2</sup>) 17-18.

<sup>3</sup> Cf. M. MALINSKI, *Pope John Paul II: The Life of Karol Wojtyla* (New York: Seabury Press 1979) 138. Sobre as linhas que orientam a antropologia de Karol Wojtyla indicamos a seguinte obra, onde também se relaciona o “problema” do homem com o “problema” do amor: T. STYCZEN, *Comprendere L’Uomo. La Visione Antropologica di Karol Wojtyla* (Roma: Lateran University Press 2005).

O questionamento acerca da pessoa humana tem de passar necessariamente pelo grande núcleo teológico que é a “imagem de Deus”, conduzindo-nos inevitavelmente para o contexto da criação. E se quisermos ser ainda mais rigorosos, há que revisitar a verdade do homem a partir da criação, mas no seu enraizamento trinitário, e há que redescobrir essa verdade à luz do amor que Deus é<sup>4</sup>.

Ao chegar o momento da elaboração da dissertação final de Mestrado Integrado em Teologia da Universidade Católica Portuguesa, procurei trabalhar um tema que conseguisse incorporar diferentes exigências: ser um exercício que, pelos seus conteúdos, possibilitasse uma síntese teológica das diferentes disciplinas frequentadas; aprofundar a pessoa humana na sua verdade e vocação; ser um bom apoio para os desafios pastorais concretos; ganhar bases sólidas para o diálogo com a cultura contemporânea; se possível, ter gosto pessoal em relação ao objecto da investigação. Após algum período de discernimento decidi investigar alguns dos conteúdos das 129 catequeses que João Paulo II proferiu durante as audiências de Quarta-Feira entre 5 de Setembro de 1979 e 28 de Novembro de 1984, intituladas *O Amor Humano no Plano Divino: A Redenção do Corpo e a Sacramentalidade do Matrimónio*, usualmente conhecidas apenas por *Teologia do Corpo*. Trata-se de um enorme projecto de antropologia teológica que oferece uma ampla reflexão sobre a identidade teológica da pessoa humana, incidindo especificamente sobre as temáticas da sexualidade, da corporeidade, do matrimónio e do planeamento familiar. Esta escolha também parece oportuna no momento histórico que vivemos em que regressam à vida da Igreja intensos debates e questionamentos acerca da família, ao mesmo tempo que nos deparamos com diferentes posições e visões acerca da sexualidade humana na cultura contemporânea.

---

<sup>4</sup> Sobre estas temáticas veja-se, por exemplo: J. RATZINGER, *No Princípio Deus Criou o Céu e a Terra* (Cascais: Princípios 2009) 47-49; S. DEL CURA ELENA, *Creación “Ex Nihilo” como Creación “Ex Amore”*: su Arraigo y Consistencia en el Misterio Trinitario de Dios, in *Estudios Trinitarios* 1 (2004) 55-130; M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Antropologia Teológica* (Salamanca: Ediciones Sígueme 1999<sup>8</sup>) 93-216; W. PANNENBERG, *Antropologia en Perspectiva Teológica. Implicaciones Religiosas de la Teoría Antropológica* (Salamanca: Ediciones Sígueme 1993) 53-98; L. LADARIA, *Introducción a la Antropología Teológica* (Estella: Editorial Verbo Divino 2010) 59-93.

Neste sentido, na presente dissertação olharemos o ser humano, enquanto semelhante a Deus, essencialmente sob o prisma da sua corporeidade sexuada e do amor esponsal que acontece entre varão e mulher. Concretamente, focar-nos-emos no conceito central das catequeses – “significado esponsal do corpo” – desejando perceber de que modo é que ele está enraizado no facto de o homem ser criado à “imagem” de Deus. Como motor da nossa investigação poderíamos formular a seguinte questão: aprofundando a identidade do ser humano a partir da *imago Dei* haverá espaço para defender um “significado esponsal do corpo”?

Restringimos a nossa análise apenas às primeiras 23 catequeses (Ciclo I), não só devido à natureza deste trabalho, mas também porque elas constituem a grande base sem as quais as restantes não podem ser correctamente compreendidas. Ainda assim, sempre que necessário recorreremos às outras catequeses, ou mesmo a outros textos de Karol Wojtyla / João Paulo II. Tudo o que já indicámos ajuda a enquadrar melhor o título que dá nome à nossa dissertação: *Significado Esponsal do Corpo e a “Imago Dei”. Uma investigação do Ciclo I da “Teologia do Corpo” de S. João Paulo II.*

Organizámos o nosso texto em duas partes, cada uma contendo dois capítulos: a primeira está mais focada nos elementos introdutórios necessários para uma análise consistente das catequeses por nós elegidas a que se dedicará então a segunda parte. No primeiro capítulo procuraremos aceder a alguns aspectos e linhas orientadoras do pensamento de Karol Wojtyla que possam estar na raiz da *Teologia do Corpo*. O segundo capítulo oferece um breve resumo dos diferentes ciclos que compõem a *Teologia do Corpo* e sugere algumas chaves para uma correcta interpretação das catequeses. O terceiro capítulo dedica-se à compreensão dos passos que João Paulo II dá nas 23 primeiras catequeses para chegar à noção de “significado esponsal do corpo”. No quarto capítulo, a partir das catequeses analisadas, procuraremos finalmente responder de forma sistemática ao desafio de relacionar o significado esponsal do corpo com a imagem de Deus, a que nos propusemos.



Como instrumento principal de consulta das catequeses optámos por seguir a edição italiana de 2009, coordenada por Gilfredo Marengo<sup>5</sup>. O texto de base oficial das catequeses encontra-se presente e disseminado em diferentes volumes dos *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*<sup>6</sup>. A edição que escolhemos apoia-se precisamente nesse ponto, recolhendo as catequeses tal como estão nos *Insegnamenti*, incluindo o idioma original (italiano). Ao mesmo tempo que respeita totalmente o texto original, tem a vantagem de reunir todas as catequeses de modo ordenado num só volume, fazendo-se sempre referência ao lugar que as catequeses ocupam no original.

Apontemos também alguns limites da nossa investigação. Em primeiro lugar, a nossa escassa utilização de bibliografia francesa, italiana, polaca e de outros idiomas. Em segundo lugar, a nosso ver, pesa o facto de terem surgido algumas críticas em relação ao uso e interpretação que João Paulo II faz dos textos bíblicos contemplados na *Teologia do Corpo*<sup>7</sup>. Neste sentido, surge como desafio um maior tratamento das fontes que João Paulo II utiliza como fundamento da sua leitura e exegese, por exemplo, dos textos do *Génese*<sup>8</sup>. Constitui também uma limitação, o próprio estilo de escrita de João Paulo II e o modo como vai construindo o seu discurso, tornando-se por vezes um pouco confuso. Certamente existe uma ordem e uma estrutura lógica – tal como demonstraremos no segundo capítulo – contudo, parece-nos existir uma certa lacuna no que toca à clareza dos conceitos centrais que são utilizados como “solidão original”, “unidade original”, “sexualidade”, “significado esponsal

---

<sup>5</sup> GIOVANNI PAOLO II, *L'Amore Umano nel Piano Divino. La Redenzione del Corpo e la Sacramentalità del Matrimonio nelle Catechesi del Mercoledì (1979-1984)* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009). A partir de agora citaremos as catequeses do seguinte modo: utilizaremos o termo “Catequese” em itálico seguido do seu número. Depois da vírgula indicaremos o parágrafo a que se faz referência. O ponto final indicará uma referência descontinua a diferentes parágrafos. O ponto e vírgula indicará uma referência a diferentes catequeses.

<sup>6</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II/2 (p. 234)-VII/2 (p. 1320) (Roma: Libreria Editrice Vaticana 1979-1984).

<sup>7</sup> A título de exemplo veja-se: L. JOHNSON, *A Disembodied “Theology of the Body”*. *John Paul II on Love, Sex & Pleasure*, in *Commonweal* 2 (2001) 11-17.

<sup>8</sup> Sobre este aspecto, duas possíveis referências: W. KURZ, *The Scriptural Foundations of the Theology of the Body*, in J. GAVIN (ed.) – J. MCDERMOTT (ed.), *Pope John Paul II on the Body: Human, Eucharistic, Ecclesial: Festschrift Avery Cardinal Dulles* (Philadelphia: Saint Joseph’s University Press 2006) 27-46; T. PRENDERGAST, *A Vision of Wholeness: A Reflection on the Use of Scripture in a Cross-Section of Papal Writings*, in J. MCDERMOTT (ed.), *The Thought of Pope John Paul II* (Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1993) 69-97.

do corpo”, entre outros. É característico já da sua escrita anterior ao seu pontificado, o método de ir aprofundando as ideias gradualmente, parecendo que se está a repetir, enquanto, na verdade, está a acrescentar mais um elemento. Face a isto, é necessário muito rigor ao interpretar estes textos para que os conceitos fiquem bem compreendidos e as conclusões que retiramos estejam bem fundamentadas. Apontamos também como certa limitação o forte entusiasmo com que as catequese da *Teologia do Corpo* têm vindo a ser recebidas em alguns sectores, provocando um grande fluxo de produção literária, nem sempre interpretando, a nosso ver, com grande rigor os ensinamentos de João Paulo II ou denunciando algum desconhecimento das bases filosóficas que estão por detrás das reflexões.

Em relação à bibliografia clarificamos que ela se encontrará ordenada em três categorias: a bibliografia principal indicará todas as obras de Karol Wojtyla / João Paulo II que utilizámos, já que, procurámos consolidar nossa reflexão acerca da *Teologia do Corpo* primeiramente a partir de vários outros textos da autoria deste autor e por nós estudados. A nossa primeira grande via para uma legítima hermenêutica dos conteúdos da *Teologia do Corpo* foi o facto de os termos cruzado, sempre que pudemos, com tantos outros textos reveladores do pensamento de Karol Wojtyla / João Paulo II. A bibliografia auxiliar integrará todas as obras e artigos que se debruçam explicitamente sobre a *Teologia do Corpo* e sobre o pensamento de Karol Wojtyla / João Paulo II aos quais recorreremos ao longo da dissertação. Na bibliografia geral estarão todas as obras que foram importantes para a nossa reflexão e para a construção do nosso discurso, mas que não se referem explicitamente à *Teologia do Corpo*. Também estará presente nesta secção toda a bibliografia que apenas tiver sido sugerida em nota mas que não foi propriamente utilizada e também toda a bibliografia que apesar de não se encontrar referida ao longo da dissertação foi importante para o aprofundamento do nosso tema.

Finalmente, façamos apenas mais algumas notas prévias. Tal como João Paulo II refere na última catequese, o termo “teologia do corpo” é utilizado repetidamente<sup>9</sup>. Fica claro que, em primeiro lugar, João Paulo II não tem a pretensão de que estas catequeses sejam a totalidade da reflexão que a teologia faz e tem feito acerca do corpo. Em segundo lugar, o próprio termo “teologia do corpo” inclui em si temáticas e conteúdos bem mais amplos do que aqueles que são tratados nestas catequeses<sup>10</sup>. Ainda assim, João Paulo II utiliza esse termo como “termo de trabalho” procurando assim fundar o tema *A Redenção do Corpo e a Sacramentalidade do Matrimónio* numa base mais abrangente a partir da luz que a revelação lança sobre o corpo humano<sup>11</sup>. Neste sentido, sempre que necessário, referir-nos-emos ao conjunto das catequeses por *Teologia do Corpo* – tal como fazem vários autores – mas também por “catequeses sobre o amor humano” ou “catequeses acerca do corpo”.

Tendo em conta o tipo de temáticas que iremos aprofundar, seguindo a opção de João Paulo II, sempre que nos referirmos ao ser humano na sua generalidade, independentemente da distinção sexual, utilizaremos o termo “homem”. Sempre que necessitarmos de marcar uma distinção sexual recorreremos aos termos “varão” e “mulher”. As expressões das catequeses que forem citadas em “itálico” correspondem ao texto original da *Teologia do Corpo*. Indicamos que para as citações da Sagrada Escritura recorreremos à *Bíblia de Jerusalém*. Ainda como precisão técnica, assinalamos que optámos por escrever esta dissertação não utilizando o novo acordo ortográfico.

---

<sup>9</sup> Cf. *Catequese* 129, 1.

<sup>10</sup> Cf. *Catequese* 129, 1.

<sup>11</sup> Cf. *Catequese* 129, 1.

## PRIMEIRA PARTE

Iniciamos a nossa investigação com o estudo de alguns aspectos que devem ser tidos em conta antes de nos debruçarmos sobre os textos da *Teologia do Corpo*. Estes ensinamentos papais estão cronologicamente posicionadas num momento de maturidade do próprio pensamento de Karol Wojtyła. Eles cruzam-se com o percurso intelectual de Wojtyła e, em certo sentido, enraizam-se nele. Não podemos, sem mais, dizer que a *Teologia do Corpo* é uma obra de Karol Wojtyła, pois trata-se de magistério papal. Contudo, vejamos que este projecto já se encontrava desenhado antes da eleição papal e os próprios conceitos e conteúdos desenvolvidos encontram-se em clara continuidade com as linhas de pensamento filosófico e teológico de Karol Wojtyła.

Na *Teologia do Corpo* encontramos uma integração de diferentes elementos como a fenomenologia, o tomismo, a visão integral do homem, o personalismo, a teologia do dom e um forte núcleo trinitário. Esta integração é própria da antropologia de Karol Wojtyła. Assim, o primeiro capítulo da nossa dissertação procurará identificar estes elementos acompanhando algumas obras e alguns marcos da evolução filosófica e teológica de Karol Wojtyła. O segundo capítulo, para além de oferecer uma síntese dos conteúdos tratados na *Teologia do Corpo*, também especifica algumas linhas que estruturam as catequeses no seu todo. Assim, esta primeira parte permitirá uma compreensão global das catequeses sobre o amor humano e ajudará a contextualizar a *Teologia do Corpo* no quadro da antropologia de Karol Wojtyła. Com isto, poderemos “entrar” nos textos do Ciclo I de um modo consistente.

## CAPÍTULO I

### PENSAMENTO DE WOJTYLA: UM CAMINHO

Neste primeiro passo, procuraremos aprofundar algumas raízes do método e dos conteúdos da *Teologia do Corpo*, e que se encontram presentes no pensamento de Karol Wojtyla. Segundo Juan Manuel Burgos, a maneira mais correcta de apresentar esse pensamento é utilizar o método biográfico, visto que ele passou por diferentes fases, sofrendo uma evolução considerável até que chegasse a uma posição de maturidade<sup>12</sup>. Por isso, respeitando uma certa ordem cronológica, e não sendo possível abarcar todo o seu caminho intelectual, focar-nos-emos, em primeiro lugar, em três obras de Karol Wojtyla. Em segundo lugar, analisaremos dois acontecimentos que marcaram decididamente o seu pensamento teológico e que influenciam largamente a *Teologia do Corpo*.

#### 1.1. Três obras

Como indicámos, analisaremos agora a importância de três obras distintas de Karol Wojtyla. A primeira é a sua tese de doutoramento em teologia, em torno dos escritos de S. João da Cruz. A segunda obra que indicaremos é a tese de Karol Wojtyla acerca de Max Scheler, marcando o seu encontro com a fenomenologia que será decisivo para os seus escritos posteriores. Por fim, debruçar-nos-emos na sua primeira grande obra original: *Amor e Responsabilidade*.

##### 1.1.1. Doutrina da Fé segundo S. João da Cruz

Karol Wojtyla foi introduzido pela primeira vez na obra de S. João da Cruz por um leigo polaco chamado Jan Tyranowski que conheceu em 1940 e que teve uma enorme

---

<sup>12</sup> J. MANUEL BURGOS, *Introducción al Personalismo* (Madrid: Ediciones Palabra 2012) 141.

influência na sua vida e no seu pensamento<sup>13</sup>. O próprio recordará esse momento do seguinte modo:

Antes de entrar no seminário, encontrei um leigo de nome Jan Tyranowski, que era um verdadeiro místico. Aquele homem, que considero santo, iniciou-me nos grandes místicos espanhóis e, especialmente, em S. João da Cruz. Antes ainda de entrar no seminário clandestino, li as obras desse místico, especialmente poesias. Para o poder fazer na edição original, estudei a língua espanhola. Essa foi uma etapa muito importante na minha vida<sup>14</sup>.

Mais tarde, já como estudante de teologia, optaria por comentar o Doutor Místico na sua tese de doutoramento, que teria sido iniciada em Cracóvia, continuada em Roma na Faculdade de Teologia Angelicum<sup>15</sup>. Wojtyla tinha sido ordenado presbítero em 1946 e passaria dois anos no Angelicum defendendo a sua tese em 1948<sup>16</sup>. Esta tese de doutoramento, que seria a sua primeira obra teórica<sup>17</sup>, teve o seguinte título em latim: *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce* [*Doutrina da Fé segundo S. João da Cruz*]<sup>18</sup>. A primeira influência na escolha deste tema poderá ser reportada ao tal primeiro encontro que Wojtyla teria tido com S. João da Cruz a partir de Jan Tyranowski, e é provavelmente daí que deriva a tendência de interpretar o Doutor Místico como espécie de fenomenologia da experiência mística<sup>19</sup>. A segunda influência poderá ter vindo do próprio orientador, o padre Reginald Garrigou-Lagrange, OP, descrito por George Weigel como a grande figura da Faculdade Angelicum de Roma, mestre indiscutível do tradicional neotomismo, tradicionalista rígido na sua filosofia e na sua teologia dogmática, mas ao mesmo tempo intensamente interessado na tradição mística, concretamente em S. João da Cruz<sup>20</sup>. Destas

---

<sup>13</sup> G. WEIGEL, *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II* (New York: Cliff Street Books 1999) 61. Para uma mais completa percepção de quem foi Jan Tyranowski, da sua relação com Karol Wojtyla e do impacto que teve na vida do mesmo, vejam-se na mesma obra as páginas 58-62. Veja-se também: A. FROSSARD, *Não Tenham Medo. Diálogo com João Paulo II* (Mem Martins: Publicações Europa-América 1982) 20-21.

<sup>14</sup> JOÃO PAULO II, *Atravessar o Limiar da Esperança* (Lisboa: Planeta 1994) 132-133.

<sup>15</sup> A. FROSSARD, *Não Tenham Medo*, 20-21.

<sup>16</sup> M. SHIVANANDAN, *Crossing the Threshold of Love. A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2005<sup>3</sup>) 17.

<sup>17</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla. The Thought of the Man who Became Pope John Paul II* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company 1997) 45.

<sup>18</sup> No presente trabalho seguiremos a versão espanhola: K. WOJTYLA, *La Fe segun San Juan de la Cruz* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1979<sup>2</sup>).

<sup>19</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 45.

<sup>20</sup> Cf. G. WEIGEL, *Witness to Hope*, 85. George Williams falará dele como um especialista em S. João da Cruz (Cf. G. WILLIAMS, *The Mind of John Paul II: Origins of his Thought and Action* [New York: Seabury Press 1981] 103). Veja-se também: R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 45.

diferentes influências veremos como no pensar de Wojtyła em relação à problemática da fé, ainda que procurando enfatizar o carácter pessoal do encontro entre Deus e o homem, está subjacente a intenção de conciliar a perspectiva de S. Tomás com a de S. João da Cruz e de ver a fé no sentido dogmático e no sentido místico como dois lados do mesmo processo unitário<sup>21</sup>.

Esta obra – *A Doutrina da Fé segundo S. João da Cruz* – está ordenada em duas grandes partes. Uma primeira parte de análise das quatro obras: *Subida ao Monte Carmelo*, *Noite Escura*, *Cântico Espiritual*, *Chama Viva de Amor*<sup>22</sup>. E uma segunda parte de síntese doutrinal onde estabelece as conclusões acerca da natureza da fé. Tendo em vista a natureza deste trabalho, não procuraremos fazer uma análise propriamente dita desta obra de Karol Wojtyła, mas sim dar destaque a importantes tendências filosóficas e teológicas que se tornem visíveis a partir de deste encontro com S. João da Cruz e que auxiliem a compreensão dos escritos da *Teologia do Corpo*.

#### **1.1.1.1. Teologia do dom**

Para Michael Waldstein, o principal tópico da tese de doutoramento de Wojtyła é a fé como meio de união entre Deus e a pessoa humana<sup>23</sup>. O próprio João Paulo II confirma esta mesma interpretação na Carta Apostólica que escreve por ocasião do IV centenário da morte de São João da Cruz: «Nela [tese de doutoramento] analisava e destacava a afirmação central do doutor místico: a fé é o único meio próximo e proporcionado para a comunhão com Deus»<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyła*, 46. Nas últimas páginas do seu trabalho académico encontra-se efectivamente um anexo entitulado: *A fé em São Tomás de Aquino e em São João da Cruz* (Cf. K. WOJTYLA, *La Fe segun San Juan de la Cruz*, 278-282).

<sup>22</sup> Na presente dissertação recorreremos à seguinte versão: JOÃO DA CRUZ, *Obras Completas* (Aveiro: Edições Carmelo 1977<sup>4</sup>).

<sup>23</sup> M. WALDSTEIN, *Introduction*, in JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body* (Boston: Pauline Books & Media 2006) 26.

<sup>24</sup> JOANNES PAULUS PP. II, *Epistula IV Exeunte Saeculo ab Obito S. Joannis a Cruce (Maestro en la Fe)*, 2, in *Acta Apostolicae Sedis* 83 (Dezembro 1993) 562.

Para aprofundar este aspecto, de modo a que se torne útil para a nossa investigação, citemos o próprio S. João da Cruz num dos seus comentários:

De onde se segue que, como Deus se lhe está dando [à alma] de livre e graciosa vontade, assim também ela, tendo a vontade tanto mais livre e generosa quanto mais unida a Deus, está dando a Deus o mesmo Deus em Deus, e é verdadeira e inteira dádiva da alma a Deus. Porque ali vê a alma que Deus é verdadeiramente dela, e que O possui com posse hereditária, com propriedade de direito, como quem é filho adoptivo de Deus, pela graça que Deus lhe fez de se lhe dar a Si mesmo, e que, como coisa própria, O pode dar e comunicar a quem ela bem quiser; e assim ela dá-O ao seu Amado, que é o mesmo Deus que se deu a ela, no que ela paga a Deus tudo o que Lhe deve, porquanto Lhe dá de vontade outro tanto como d'Ele recebe<sup>25</sup>.

A propósito desta passagem Karol Wojtyła comentará o seguinte:

Toda esta concepção relacional, filial e conjugal, ao mesmo tempo funda-se sempre num duplo elemento: a comunicação da graça e a força do amor. A alma faz-se «Deus por participação», e então, possui Deus participativamente, e a vontade dá, em recíproco amor, o que recebeu do Amado: o dom de Deus: «dá a Deus o mesmo Deus em Deus». (...) No entanto, quem dá é de facto a alma, incendiada em sumo amor; unida a Deus já plenamente, não pode fazer outra coisa senão o que faz a vontade divina. Por conseguinte, por todo o seu ser não corre mais que amor, e apenas ocupa-se em amar, de acordo com a vontade divina, uma vez que chegou à perfeição da união transformante; amar a Deus, devolvendo-lhe amor por amor – o amor participado ou recebido – de um modo divino, debaixo da moção do Espírito Santo. Estamos dentro da mística “trinitária” que já tínhamos mencionado no *Cântico Espiritual*<sup>26</sup>.

A linguagem do “dom” permeia abundantemente, não só, os escritos de S. João da Cruz, mas também, os próprios comentários de Karol Wojtyła. É verdade que este debruça-se primariamente sobre a problemática da fé, contudo, essa mesma experiência da fé aparece largamente descrita a partir de um dinamismo de união e de amor entre a alma e Deus, numa recíproca doação de si, consubstanciada numa nova geração filial e que redundará na conformidade das vontades<sup>27</sup>. A meta de cada ser humano é o de tornar-se «Deus por participação», onde ele habita no interior de Deus e Deus no interior dele, sem que haja uma fusão ou uma perda de distinção de ambos<sup>28</sup>. Não podemos esperar que exista nesta obra uma

---

<sup>25</sup> JOÃO DA CRUZ, *Chama Viva de Amor*, Canção III, 78.

<sup>26</sup> K. WOJTYLA, *La Fe segun San Juan de la Cruz*, 238. Esta mística trinitária poderá ser sintetizada do seguinte modo: pela graça da participação na vida da Trindade, a alma unida ao Filho, participa no dom que o Filho faz ao Pai no Espírito Santo: «O primeiro [primor] é que aqui a alma ama a Deus não por si, senão por Ele mesmo; e isto é admirável primor, porque ama pelo Espírito Santo, como o Pai e o Filho se amam» (JOÃO DA CRUZ, *Chama Viva de Amor*, Canção III, 82). Ao mesmo tempo, a linguagem de S. João da Cruz também permite afirmar que a própria alma unida ao Filho oferece ao Pai o próprio Espírito Santo que havia recebido: «E porque nesta dádiva que a alma faz a Deus, Lhe dá o Espírito Santo como coisa sua em entrega voluntária, para que n'Ele se ame como merece, goza a alma de inestimável deleite e fruição, porque vê que dá a Deus coisa própria dela, que quadra com Deus segundo o seu ser infinito» (JOÃO DA CRUZ, *Chama Viva de Amor*, Canção III, 79).

<sup>27</sup> K. WOJTYLA, *La Fe segun San Juan de la Cruz*, 39-40.

<sup>28</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyła*, 47.



explícita reflexão em torno da sponsalidade; apenas poderemos colher aquilo que está latente na reflexão elaborada e na linguagem escolhida.

Ao cruzar os textos de S. João da Cruz e de Karol Wojtyla, Michael Waldstein propõe um tipo de interpretação que nos ajuda a alcançar a influência que o primeiro poderá ter tido no segundo, para perceber o modo como as raízes personalistas da visão de Wojtyla poderão ser carmelitas. Waldstein sugere a existência de um triângulo de teses que podemos retirar simultaneamente dos escritos de ambos os autores<sup>29</sup>:

- 1) O amor implica um ciclo de mútua doação, de modo pleno a doação de si. 2) A instância paradigmática na experiência humana de uma tal doação de si é a relação esposal entre varão e mulher. 3) A Trindade é o arquétipo de um tal amor e doação da qual o amor entre Deus e as pessoas humanas tal como o amor entre seres humanos deriva como uma imitação e participação<sup>30</sup>.

Karol Wojtyla teria encontrado pela primeira vez este triângulo, que viria a moldar a estrutura da sua profunda visão da pessoa, nos escritos do Doutor Místico. E também o núcleo trinitário da sua estrutura intelectual poderá encontrar uma das suas fontes primeiras neste encontro<sup>31</sup>. Ilustremos esta sugestão de Waldstein a partir de duas citações do próprio S. João da Cruz. A primeira citação poderá auxiliar a compreensão do primeiro e do segundo ponto:

Nesta canção a Esposa conta a entrega que houve de ambas as partes neste espiritual desposório, a saber, dela e de Deus, dizendo que naquela interior adega de amor se juntaram em comunicação Ele e ela, dando-lhe Ele já livremente o peito do seu amor no qual lhe ensinou sabedoria e segredos, e ela entregando-se-Lhe toda, sem nada reservar para si ou outrem, afirmando-Lhe ser sua para sempre<sup>32</sup>.

A segunda citação ajudar-nos-á a aceder ao terceiro ponto, ainda que acabe por tocar indirectamente nos três simultaneamente:

E assim, entre Deus e a alma, está actualmente formado um amor recíproco em conformidade com a união e a entrega matrimonial, em que os bens de ambos, que são a divina essência, possuindo-os cada um livremente em razão da entrega voluntária dum ao outro, os possuem ambos juntos, dizendo cada um ao outro o que o Filho de Deus disse ao Pai por S. João, a saber: *Omnia mea tua sunt, et tua mea sunt et clarificatus sum in eis* (Jo 17, 10)<sup>33</sup>.

Michael Wadstein faz notar que, segundo esta visão do Doutor Místico, tanto a relação esposal/filial entre a alma e Deus, como a união matrimonial entre varão e mulher derivam,

---

<sup>29</sup> Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 23-24. 29-34.

<sup>30</sup> M. WALDSTEIN, *Introduction*, 29.

<sup>31</sup> Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 23-34.

<sup>32</sup> JOÃO DA CRUZ, *Cântico Espiritual*, Canção XXVII, 3.

<sup>33</sup> JOÃO DA CRUZ, *Chama Viva de Amor*, Canção III, 79.

como imagens, deste primeiro ciclo de dom que reside no interior da Trindade<sup>34</sup>. Faz notar igualmente que nem Wojtyla nem S. João da Cruz, ainda que o dinamismo exemplar do amor esponsal resida na Trindade – «tudo o que é meu é teu e tudo o que é teu é meu» (*Jo* 17, 10) – nunca aplicam essa linguagem directamente à própria Trindade, mas antes a linguagem filial e paternal, de acordo com o ensinamento de Jesus<sup>35</sup>.

#### 1.1.1.2. Personalismo carmelita

Recuperemos as próprias palavras introdutórias de Karol Wojtyla que nos permitem aceder à tonalidade com que interpretou e analisou as obras de S. João da Cruz:

Daquilo que temos vindo a dizer, já se induz que, para o estudo do tema da fé em S. João da Cruz, partimos do documento-testemunho da sua obra. Um documento que reflecte a formação científico-teológica do Doutor Místico; ainda que o seu principal valor esteja no testemunho da própria experiência, não impedindo que o expresse magistralmente numa linguagem escolástico-mística e use termos e conceitos comuns na teologia. Nele se pode captar a realidade viva e vital da fé, o seu dinamismo intra-intelectual, as suas consequências e efeitos no caminho da união com Deus. Por isso, a eleição do tema do nosso estudo recai sobre um testemunho vivo. De seguida, tratarei de investigar o que se pode colher, a um nível de teologia científica, acerca do conceito ou noção de fé e que propriedades e funções tem<sup>36</sup>.

George Weigel, reportando-se a esta obra, vê Karol Wojtyla a mover-se para lá do vocabulário, das formas e das categorias intelectuais que abundavam no Angelicum durante os dois anos em que lá esteve<sup>37</sup>. De facto, Wojtyla, por princípio, tende a desenvolver o lado subjectivo da questão, fazendo uso da linguagem experiencial que provém do próprio sujeito, S. João da Cruz<sup>38</sup>. Ainda assim, ele permanece sempre fortemente amarrado ao lado objectivo da questão: por um lado, demonstra o modo como a fé é subjectivizada ao tornar-se experiência, por outro lado, esta subjectivização é demonstrada como absolutamente objectiva<sup>39</sup>. Explica Buttiglione: «O valor absoluto, o próprio Deus, é percepcionado – na experiência mística – de uma forma nua, sem qualquer conteúdo emocional. Deste modo, percepcionamos da forma mais límpida uma relação com a verdade tal como está constituída

---

<sup>34</sup> Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 33.

<sup>35</sup> Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 33.

<sup>36</sup> K. WOJTYLA, *La Fe segun San Juan de la Cruz*, 10-11.

<sup>37</sup> Cf. G. WEIGEL, *Witness to Hope*, 87.

<sup>38</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 47.

<sup>39</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 47-48.

na mesma experiência subjectiva»<sup>40</sup>. Segundo Karol Wojtyla, na experiência da fé, o próprio Cristo é dado à vida dos cristãos, e, como tal, a revelação de Deus consiste muito mais num testemunho pessoal do que no puro conhecimento de verdades reveladas<sup>41</sup>.

Rocco Buttiglione propõe três conclusões que Wojtyla retira da sua análise de S. João da Cruz que expressam bem a sua aproximação de carácter personalista: primeira, descoberta na experiência da “noite escura”, os seres humanos não podem conhecer Deus como um objecto; segunda, a fé é dada como um encontro pessoal com Deus que, apesar de real, permanece nesta vida permeada pela obscuridade; terceira, o encontro pessoal com Deus, na forma pura da experiência mística, caracteriza-se por um vazio emocional<sup>42</sup>.

Neste caso, a experiência mística, ao testemunhar subjectivamente o valor que outra pessoa – o próprio Deus – reconhece ao ser humano, conduz-nos à correcta percepção do verdadeiro valor da pessoa humana<sup>43</sup>. Tenhamos em conta que o mistério do homem está enraizado no mistério de Deus. O homem é imagem de Deus e como tal, ele é essencialmente pessoa, não um objecto, e assim, também ele, é irredutível à razão instrumental e a provisórios e voláteis estados emocionais<sup>44</sup>.

A fé surge, nesta análise, como a chave para a compreensão do ser humano ao colocá-lo diante de Deus e ao conduzi-lo para experiência mais profunda da sua verdade,

---

<sup>40</sup> R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 48.

<sup>41</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Fe segun San Juan de la Cruz*, 177. Buttiglione, reportando-se à teologia de S. João da Cruz, afirma que Deus é dado à alma não como objecto de conhecimento, emergindo assim a sua inefabilidade e personalidade. O conhecimento de Deus brota da relação pessoal com Ele, na base de um dom recíproco. Respeita-se assim a infinitude de Deus e o facto deste se apresentar como um “Tu”. Esta não-objectivização de Deus é vista, à luz da fé, como um aspecto da essência da sua personalidade (Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 50-51).

<sup>42</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 51-52. A este propósito, concretamente em torno da “não objectivização” de Deus, podemos registar algumas divergências que daqui surgiram entre Karol Wojtyla e o seu orientador, Garrigou-Lagrange: em vez de utilizar expressões como «forma que é ilimitada ao nível intencional» ou «forma divina recebida de um modo intencional», Wojtyla deveria ter utilizado apenas «objecto divino», segundo o seu orientador. Mais do que vincar uma oposição de doutrinas, realcemos antes a insistência de Wojtyla em não traduzir a linguagem experiencial para uma linguagem metafísica, e ao mesmo tempo, evitando o perigo de se considerar Deus como objecto (Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 47; cf. G. WEIGEL, *Witness to Hope*, 87).

<sup>43</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 52.

<sup>44</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 52.

sendo que a experiência mística alcança o nível mais agudo da percepção subjectiva dessa mesma fé<sup>45</sup>. Deste modo:

A fenomenologia da experiência mística de S. João conduz o homem até ao núcleo irreductível da pessoa, e demonstra a necessidade de transcender-se esse núcleo na direcção daquela verdade que é o próprio Deus, respondendo à iniciativa de Deus para com os seres humanos. Esta iniciativa divina que atravessa as estruturas humanas, ilumina e, em certo sentido, torna o núcleo irreductível da pessoa experienciável; este núcleo é normalmente deixado de fora da descrição fenomenológica<sup>46</sup>.

A fenomenologia de S. João da Cruz, aliás, como qualquer aproximação fenomenológica, não se confunde com o plano da análise ontológica ou metafísica; ainda assim, certamente move-se na sua direcção e em certo sentido, a partir de termos experienciais, toca o núcleo ontológico da pessoa, através da consciência<sup>47</sup>. No terceiro capítulo desta dissertação poderemos testemunhar como esta tonalidade mística carmelita poderá estar relacionada com a opção de João Paulo II em focar-se mais nas análises do relato javista da criação presente em *Génesis* 2 e 3<sup>48</sup>.

### ***1.1.2. Avaliação sobre a Possibilidade de Construir a Ética Cristã sobre as Bases do Sistema de Max Scheler***

Em 1954, Karol Wojtyla realizaria a sua tese filosófica de habilitação como docente na Universidade Jaguelónica em Cracóvia intitulada: *Avaliação sobre a Possibilidade de Construir a Ética Cristã sobre as Bases do Sistema de Max Scheler*<sup>49</sup>. Nessa altura, no seu percurso intelectual, Wojtyla debatia-se com a necessidade da reconstrução das fundações da vida moral e de alcançar um sistema ético que partisse da análise da experiência pessoal, superando os limites de uma análise puramente objectiva ou normativa, mas sem cair na

---

<sup>45</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 48. O mesmo autor concluirá que, para compreender a condição humana, deve-se começar pela experiência mística (Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 48).

<sup>46</sup> R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 48.

<sup>47</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 52. Mary Shivanandan completa: «Para lá dos estados emocionais, o núcleo ontológico da pessoa pode ser alcançado em certo sentido na consciência, mas não pode ser plenamente alcançado pelo método fenomenológico» (M. SHIVANANDAN, *Crossing the Threshold of Love*, 22).

<sup>48</sup> Cf. M. SHIVANANDAN, *Crossing the Threshold of Love*, 22.

<sup>49</sup> A obra encontra-se publicada em castelhano: K. WOJTYLA, *Max Scheler y la Ética Cristiana* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1982). Citaremos principalmente a partir da edição italiana: K. WOJTYLA, *Max Scheler* (Roma: Logos 1980).

armadilha do solipsismo<sup>50</sup>. A decisão de explorar o pensamento de Max Scheler, também a partir da sugestão do Pe Ignacy Rózycki, antigo mentor e então companheiro de casa, implicaria uma “viragem” intelectual na vida de Karol Wojtyła<sup>51</sup>. Tal permitiu-lhe que contactasse e entrasse em diálogo com um dos mais importantes rostos do movimento filosófico moderno – Max Scheler – movimento esse que coloca tão grande ênfase na experiência vivida e na vida interior<sup>52</sup>. O mesmo afirmaria anos mais tarde:

A este trabalho de pesquisa devo realmente muito. Assim, à formação aristotélico-tomista que anteriormente tinha recebido, veio juntar-se o método fenomenológico, o que me permitiu realizar numerosas experiências criativas neste campo. Estou a pensar sobretudo no livro *Pessoa e Acção*. Inseri-me desse modo na corrente contemporânea do personalismo filosófico, estudo que não ficou sem frutos pastorais<sup>53</sup>.

Karol Wojtyła não se ocupou do pensamento de Scheler na sua totalidade mas sim do seu livro *Formalismo em Ética e um Ética Material dos Valores*<sup>54</sup>, dedicado a debater a proposta ética de Kant possuindo, ao mesmo tempo, uma construção ética, a partir da experiência, que procura demonstrar como os valores são dados à pessoa na experiência de tipo emocional. Scheler recusa o carácter normativo da ética em nome de uma concepção empírica<sup>55</sup>. Rocco Buttiglione faz notar o modo como Wojtyła terá interpretado a fenomenologia de Scheler:

---

<sup>50</sup> Cf. G. WEIGEL, *Witness to Hope*, 126.

<sup>51</sup> Cf. G. WEIGEL, *Witness to Hope*, 126.

<sup>52</sup> Cf. M. SHIVANANDAN, *Crossing the Threshold of Love*, 25.

<sup>53</sup> JOÃO PAULO II, *Dom e Mistério. Nas Minhas Bodas de Ouro Sacerdotais* (Lisboa: Paulinas 1996) 104-105. Num outro lugar também afirma: «Devo admitir com convicção que, depois de ter realizado, como é evidente, uma análise crítica dos textos retirados de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [*Formalismo em Ética e um Ética Material dos Valores*], o modo de entender os conceitos metafísicos clássicos sofreu uma mudança quase completa» (K. WOJTYLA, *El Acto Intencional y el Acto Humano. Acto y Experiencia*, in K. WOJTYLA, *El Hombre y su Destino. Ensayos de Antropología* [Madrid: Ediciones Palabra 2005<sup>4</sup>] 168). Em relação ao livro *Pessoa e Acção* trata-se da grande obra mestra de Karol Wojtyła publicada em 1969. Caracteriza-se por uma tentativa de unificar o tomismo e a fenomenologia numa nova formulação antropológica de estilo personalista, procurando-se aceder à pessoa por meio da acção (Cf. J. MANUEL BURGOS, *Introducción al Personalismo*, 148-149). Recorreremos a esta obra a partir da edição espanhola: K. WOJTYLA, *Persona y Acción* (Madrid: Ediciones Palabra 2011).

<sup>54</sup> M. SCHELER, *Le Formalisme en Éthique et L'Éthique Matériale des Valeurs: Essai Nouveau pour Fonder un Personalisme Éthique* (Paris: Gallimard 1957<sup>7</sup>).

<sup>55</sup> Cf. J. MERECKI, *Las Fuentes de la Filosofía de Karol Wojtyła*, 17-18. Buttiglione descreve o sistema de Scheler do seguinte modo: «Para Scheler, a experiência da realidade é sempre carregada com afectividade. (...) Em resumo, está ligada a um valor ou a um desvalor. A fenomenologia permite-nos isolar o valores ligados à experiência; é, para Scheler, um método de análise da experiência que permite apreender valores. (...) É possível então criar um sistema ético que é objectivo (...). Para Scheler, o sujeito reconhece valor na experiência de objectos. (...) Se o valor é objectivo em si mesmo, não é um produto da subjectividade; ainda assim, é apenas na pessoa que ele se manifesta. A pessoa é o lugar no qual o valor é experimentado. (...) Para Scheler, o maior valor é sempre aquele ao qual o sujeito responde mais intensamente, devido à sua intrínseca

O ponto de referência de Wojtyla neste encontro com Scheler seria sempre S. Tomás de Aquino, ainda assim, Tomás compreendido através de S. João da Cruz; S. Tomás recebeu uma dimensão experiencial e existencial, o que facilitou a ligação do seu pensamento com a fenomenologia<sup>56</sup>.

Na conclusão desta obra surgem duas teses que definirão o próprio modo de pensar e escrever que Wojtyla iria adoptar nos anos que estariam para vir. Na primeira tese o mesmo conclui que o sistema ético construído por Max Scheler não é adequado como meio para formular a ética cristã<sup>57</sup>. O próprio Wojtyla explica que Scheler teria cancelado o carácter normativo dos actos éticos, devido ao distanciamento que elaborou entre os valores e a acção da pessoa<sup>58</sup>. As lacunas apontadas por Wojtyla residiriam nas premissas emocionalistas do sistema de Scheler<sup>59</sup>. Isto é, residiriam no facto de que, para Max Scheler, os valores e a sua hierarquia seriam dados à pessoa por meio da experiência emocional<sup>60</sup>.

Ao mesmo tempo, este trabalho traz o feliz fruto de levar Wojtyla a encontrar-se com a fenomenologia. Assim, não culpando esse método pelos erros de Scheler, na segunda tese conclusiva, afirma:

Ainda que o sistema ético de Max Scheler não seja adequado para interpretar a ética cristã, ele pode servir-nos de ajuda colateral num trabalho científico sobre a ética cristã; quer dizer, facilita-nos a análise dos actos éticos no plano fenomenológico “experimental”<sup>61</sup>.

A descoberta do método fenomenológico representará um marco decisivo no itinerário de Wojtyla, e tornar-se-á bastante útil e fecunda para os seus escritos posteriores. Por meio da experiência fenomenológica torna-se possível descobrir o modo como o bem ou o mal morais moldam a experiência da pessoa, mas já não será possível utilizar a fenomenologia para fazer a distinção relativamente àquilo que faz que um acto da pessoa seja moralmente bom ou mau<sup>62</sup>. A fenomenologia permite dar aos valores éticos a marca da experiência, revelando o valor moral numa acção específica, mas quando se trata de providenciar uma ordem de bem

---

excelência» (R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 55-58). Reparemos contudo que uma determinada emoção não indica em si qual a atitude prática que deverá ser assumida; poderá eventualmente suceder que a forte atracção que se sinta por determinado valor não possa ser elegida como regra das nossas acções (Cf. J. MERECKI, *Las Fuentes de la Filosofía de Karol Wojtyla*, 21).

<sup>56</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 48.

<sup>57</sup> K. WOJTYLA, *Max Scheler*, 232.

<sup>58</sup> K. WOJTYLA, *Max Scheler*, 232.

<sup>59</sup> K. WOJTYLA, *Max Scheler*, 232.

<sup>60</sup> Cf. J. MERECKI, *Las Fuentes de la Filosofía de Karol Wojtyla*, 18.

<sup>61</sup> K. WOJTYLA, *Max Scheler*, 240.

<sup>62</sup> Cf. M. SHIVANANDAN, *Crossing the Threshold of Love*, 27.

moral ou mal moral na qual a consciência se possa basear, tal precisa de ser feito com o auxílio da metafísica e à luz de princípios objectivos<sup>63</sup>. Voltemos um pouco atrás e recorramos à descrição que Juan Manuel Burgos faz do sistema de Edmund Husserl na sua primeira fase, para melhor acedermos à fenomenologia na sua concepção original:

Como é sabido, Husserl (1859-1938) iniciou o seu périplo filosófico marcado pelo positivismo, que negava toda a validade científica aos conhecimentos humanistas e filosóficos, e pelos epígonos do idealismo, com Hegel como grande elemento de referência. Nesse contexto, uma filosofia de orientação realista e um tratamento de realidades transcendentais à matéria era praticamente impossível. A conhecida reacção husserliana foi a sua proclamação filosófica que colheu um êxito notável: «regressar às coisas mesmas». Retomando a intencionalidade clássica, que Brentano tinha resgatado do esquecimento, propôs que o filósofo se confrontasse não com construções ideais, mas com o que pura e simplesmente via, com o que a sua mente lhe apresentava como dado, com as coisas tal como estavam efectivamente presentes diante da inteligência no mundo. (...) A sua grande intuição consistiu em desenvolver um novo modo filosófico de aproximar-se da realidade: o método fenomenológico, que consistia fundamentalmente em colocar-se diante da realidade eliminando todos os pré-juízos e visões preconcebidas para procurar ver o que esta, sem mais, apresentava; para captar as essências em toda a sua pureza epistemológica, eliminando assim as impugnações positivistas. (...) O método, enquanto tal, como pura metodologia, era realmente atractivo para os filósofos de corte realista pois propunha uma via filosófica moderna e compatível com as premissas básicas do realismo. Para além disso, enriquecia o realismo com subjectividade, muito presente na perspectiva fenomenológica e praticamente ausente no escolasticismo e na tradição clássica<sup>64</sup>.

Nesta investigação e no encontro com Scheler que aí foi proporcionado, Karol Wojtyła é introduzido na corrente do pensamento moderno através da fenomenologia, mais especificamente através da fenomenologia na sua versão realista<sup>65</sup>. Por um lado, isto permitiu uma nova abertura a questões tão importantes como a reivindicação do sujeito, a subjectividade, a autonomia, a visão profunda da consciência<sup>66</sup>. Ao mesmo tempo, esta corrente específica permitiria uma integração com o pensamento clássico tomista, já que não se tratava de uma fenomenologia desligada do ser<sup>67</sup>. Desta perspectiva moderna, Wojtyła poderia aproveitar concretamente o modo de reflectir quem é a pessoa a partir do seu interior,

---

<sup>63</sup> Cf. M. SHIVANANDAN, *Crossing the Threshold of Love*, 27.

<sup>64</sup> J. MANUEL BURGOS, *Introducción al Personalismo*, 34-36.

<sup>65</sup> Cf. J. MANUEL BURGOS, *Introducción al Personalismo*, 143. Rocco Buttiglione estabelece uma relação de influência não só entre Karol Wojtyła e Max Scheler mas também entre o primeiro e Roman Ingarden, um dos maiores discípulos de Edmund Husserl, natural da Polónia. Faz também notar que Ingarden, mais focado nas questões éticas do que gnosiológicas, teria estudado Husserl essencialmente na sua fase das *Investigações Lógicas*, e não o teria seguido nas posteriores derivas idealistas. Ingarden teria mantido uma direcção fundamentalmente realista, tal como Max Scheler. É pois com esta versão da fenomenologia que Wojtyła se irá cruzar (Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyła*, 54-55).

<sup>66</sup> Cf. J. MANUEL BURGOS, *Prólogo*, in K. WOJTYLA, *Persona y Acción* (Madrid: Ediciones Palabra 2011) 9.

<sup>67</sup> Cf. J. MANUEL BURGOS, *Introducción al Personalismo*, 142. De facto, ainda que Wojtyła vá para lá do tomismo clássico, é possível afirmar que o seu ponto de partida reside precisamente no fundamento sólido da metafísica tomista (Cf. K. WOJTYLA, *El Personalismo Tomista*, in K. WOJTYLA, *Mi Visión del Hombre. Hacia una Nueva Ética* [Madrid: Ediciones Palabra 2010<sup>7</sup>] 303).

quer dizer, do “eu” pessoal e não apenas de uma exterioridade rígida<sup>68</sup>. Com efeito, ele mesmo concluirá posteriormente ao comentar a visão tomista da pessoa:

A este respeito pode-se observar como a concepção da pessoa que encontramos em S. Tomás é objectivista. Quase dá a impressão de que nela não há lugar para a análise da consciência e da autoconsciência como sintomas verdadeiramente específicos da pessoa sujeito. Para S. Tomás, a pessoa é obviamente um sujeito, um sujeito particularíssimo da existência e da acção, já que possui subsistência na natureza racional e é capaz de consciência e de autoconsciência. (...) Por conseguinte, em S. Tomás vemos muito bem a pessoa na sua existência e acção objectivas, mas é difícil vislumbrar as experiências vividas da pessoa<sup>69</sup>.

Será de facto central a necessidade de aceder plenamente à compreensão da pessoa humana, partindo de uma definição que incorpore efectivamente o “eu” concreto, único, irrepetível, transcendente e irreduzível<sup>70</sup>. Uma concepção do homem que optasse apenas pela via da abstracção correria o risco de não ser totalmente precisa e objectiva; perderia o que é mais tipicamente humano: o facto de o homem, enquanto aquele que faz a experiência de si, constituir-se num “eu pessoal”<sup>71</sup>. Quando se trata de compreender a totalidade objectiva que é o “homem”, há que integrar o elemento da subjectividade<sup>72</sup>. O conceito de experiência será central nesta antropologia de Wojtyła, mas guardaremos a sua explicação mais detalhada para depois.

Assim, no futuro, concretamente em *Pessoa e Acção*, isto dará origem a uma antropologia personalista ontológica que não é, em sentido puro, nem metafísica nem fenomenologia, mas integra elementos de ambas<sup>73</sup>. Assistiremos a um projecto de reconstrução dos conceitos clássicos aristotélico-tomistas, dando-lhes uma nova tonalidade, sem que se percam os pressupostos realistas básicos, captando assim, com maior rigor, o

---

<sup>68</sup> Cf. J. MANUEL BURGOS, *Prólogo*, 10.

<sup>69</sup> K. WOJTYLA, *El Personalismo Tomista*, 312.

<sup>70</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Persona: Sujeto y Comunidad*, in K. WOJTYLA, *El Hombre y su Destino. Ensayos de Antropología* (Madrid: Ediciones Palabra 2005<sup>4</sup>) 45; cf. K. WOJTYLA, *La Subjectividad y lo Irreductible en el Hombre*, in K. WOJTYLA, *El Hombre y su Destino. Ensayos de Antropología* (Madrid: Ediciones Palabra 2005<sup>4</sup>) 33-36.

<sup>71</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Subjectividad y lo Irreductible en el Hombre*, 37.

<sup>72</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Subjectividad y lo Irreductible en el Hombre*, 38. Miguel Rumayor refere-se a uma objectividade metafísica que está por detrás da subjectividade humana (Cf. M. RUMAYOR, *Subjectividad sin Subjectivismo: ¿La Antropología Filosófica de Karol Wojtyla sin la Metafísica de Tomás de Aquino?*, in *Tópicos: Revista de Filosofía* 2 [2008] 62).

<sup>73</sup> Cf. J. MANUEL BURGOS, *Prólogo*, 13; cf. J. MANUEL BURGOS, *Introducción al Personalismo*, 142.



dinamismo da pessoa<sup>74</sup>. No fundo, tratou-se de elaborar uma antropologia de fundamentos tomistas e fenomenológicos, que incorporasse na sua medida adequada a subjectividade humana, que integrasse a experiência interior da pessoa, desactivando a sua componente idealista<sup>75</sup>. Merecki explica que, para Wojtyla, o método fenomenológico «resulta especialmente adequado para revelar *como* é que o homem é pessoa. Este é precisamente o aspecto que permanecia na sombra na metafísica de S. Tomás»<sup>76</sup>. Karol Wojtyla colocará nos seguintes termos o tipo de uso a fazer desse método:

Ele imprime o selo da experiência nas obras de ética e nutre-as com o conhecimento do homem concreto ao permitir uma investigação da vida moral do lado da sua aparência. Mas, em tudo isto, o método fenomenológico desempenha apenas um papel secundário de assistência<sup>77</sup>.

Karol Wojtyla consegue assim integrar este método sem que isso implique embarcar na moderna viragem subjectivista, caracterizada por conceder um estatuto absoluto ao sujeito humano na sua dimensão de consciência; esta ajustaria e definiria os termos da própria realidade<sup>78</sup>. Não concedendo à filosofia da consciência o papel exclusivo de reveladora do sujeito humano, ainda assim, Wojtyla defenderá a necessidade de encontrar um justo limite no qual a análise fenomenológica sirva para enriquecer a imagem realista da pessoa, já que para compreender e objectivar correctamente o homem será necessário penetrar a fundo no “fenómeno homem”, na experiência que ele faz de si<sup>79</sup>.

Wojtyla esforçar-se-á não apenas por uma rigorosa leitura metafísica do próprio homem enquanto tal, mas também das experiências vividas pelo mesmo, começando pela mais fundamental de todas: experiência de si mesmo<sup>80</sup>. Poder-se-ia pois falar de uma abordagem “transfenomenológica”. Procura-se a verdade total sobre a pessoa, e nesse sentido

---

<sup>74</sup> J. MERECKI, *Las Fuentes de la Filosofía de Karol Wojtyla*, 21; cf. J. MANUEL BURGOS, *Prólogo*, 13. Por “pressupostos realistas” procuramos indicar que apesar de existir nesta construção antropológica uma nova abertura aos elementos modernos da subjectividade e da consciência, ao mesmo tempo, Karol Wojtyla procura desligar-se de qualquer idealismo ou subjectivismo.

<sup>75</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 53; cf. J. MANUEL BURGOS, *Prólogo*, 13.

<sup>76</sup> J. MERECKI, *Las Fuentes de la Filosofía de Karol Wojtyla*, 20.

<sup>77</sup> K. WOJTYLA, *Max Scheler*, 244.

<sup>78</sup> Cf. K. SCHMITZ, *At the Center of Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyla/Pope John Paul II* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press 1993) 136.

<sup>79</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Persona: Sujeto y Comunidad*, 43. 58.

<sup>80</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 32-38.

procura-se definir o ser; não basta uma mera descrição do fenómeno, sendo pois indispensável a sua análise metafísica<sup>81</sup>. Por metafísica, não se deve entender como algo “extrafenoménico”, independente ou isolado do fenómeno, mas antes algo que é “transfenoménico”, algo que está no interior do fenómeno, que se manifesta nele, mas que ao mesmo tempo o transcende<sup>82</sup>. A fenomenologia surge, pois, necessitada da metafísica: partindo daquilo que nos é dado, deve conduzir ao «umbral das realidades que superam o mero dado empírico e ao mesmo tempo o explicam ulteriormente»<sup>83</sup>. A própria realidade da pessoa, vista do plano da subjectividade, não é “extrafenoménica”, mas sim “transfenoménica”: a subjectividade metafísica (o facto de o homem ser um sujeito) manifesta-se na subjectividade pessoal (“eu” irrepetível), e por isso há que penetrar a fundo no fenómeno concreto do “eu pessoal” para que se possa alcançar a realidade plena e objectiva da pessoa<sup>84</sup>.

### **1.1.3. *Amor e Responsabilidade***

Em 1960 Karol Wojtyla publicaria na Polónia a sua primeira obra original, que viria a ser uma das mais importantes e incontornáveis: *Amor e Responsabilidade*. Trata-se de um livro em torno das questões do amor responsável, da castidade conjugal, da ética sexual, moldadas pela visão personalista de Karol Wojtyla<sup>85</sup>. O próprio autor descreve a génese desta obra:

Naqueles anos, a coisa mais importante para mim passara a ser os jovens, que me faziam não tanto perguntas sobre a existência de Deus, como questões sobre como viver, isto é, sobre o modo de enfrentar e resolver os problemas do amor e do matrimónio, bem como os ligados ao mundo do trabalho. Já lhe disse como aqueles jovens do período seguinte à ocupação alemã haviam ficado profundamente imprimidos na minha memória: com as suas dúvidas e com as suas perguntas, indicaram-me, em certo sentido, a mim também, o caminho. Dos nossos contactos, da participação nos problemas da sua vida nasceu um estudo, cujo conteúdo sintetizei no título *Amor e Responsabilidade*<sup>86</sup>.

---

<sup>81</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade* (Lisboa: Editora Rei dos Livros 1999) 167. Falaremos cuidadosamente desta obra no ponto seguinte.

<sup>82</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Persona: Sujeto y Comunidad*, 49.

<sup>83</sup> J. MERECKI, *Las Fuentes de la Filosofía de Karol Wojtyla*, 21. Rocco Buttiglione fala de um ponto limite para lá do qual a fenomenologia é obrigada a dar espaço à metafísica. Mas ao mesmo tempo, a metafísica precisa de passar pela fenomenologia (Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla*, 109 [nota 32]).

<sup>84</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Persona: Sujeto y Comunidad*, 53. 58.

<sup>85</sup> Cf. G. WEIGEL, *Witness to Hope*, 143.

<sup>86</sup> JOÃO PAULO II, *Atravessar o Limiar da Esperança*, 184.

Recorremos a alguns aspectos que se encontram nesta obra e que poderão vir a ser úteis como complemento da nossa reflexão posterior<sup>87</sup>.

### 1.1.3.1. A norma personalista

Karol Wojtyla dá início à sua obra do seguinte modo:

O mundo em que vivemos compõe-se dum grande número de objectos. “Objectos” aqui é sinónimo de “ser”. O significado, contudo, não é exactamente o mesmo, porque, propriamente falando, “objecto” designa o que está em relação com o sujeito. Ora o sujeito é igualmente um ser que existe e actua dum modo ou doutro. Podemos, portanto, dizer que o mundo em que vivemos se compõe de um grande número de sujeitos. (...) É preciso, pois, desde o princípio, cair bem na conta de que qualquer sujeito é, ao mesmo tempo, ser objectivo, é objectivamente qualquer coisa ou alguém. O homem é objectivamente “alguém” e nisto consiste o que o distingue dos outros seres do mundo visível que, da sua parte, objectivamente, são sempre qualquer “coisa”<sup>88</sup>.

Efectivamente, Wojtyla, no método utilizado nesta obra, começa por explorar o valor superior que o ser humano tem no meio do mundo dos objectos. Também o ser humano pode ser compreendido como um objecto, no sentido em que participa do ser, mas ao mesmo tempo não é apenas qualquer coisa, é “alguém”. Objectivamente falando, o homem possui uma natureza substancialmente diferente da dos animais, e isto manifesta-se no facto de ser exclusivo nele a manifestação de um “eu”. Tal dinamismo da pessoa humana aparece brevemente descrito por Wojtyla a partir das notas da racionalidade, da interioridade e do livre arbítrio. O termo “pessoa” surge como o único termo adequado para enquadrar e expressar a plenitude e o valor que existem no homem.

Tendo em conta a dignidade superior da pessoa e a sua própria natureza, Karol Wojtyla formulará uma norma a que chamará “norma personalista”: ao contrário de todos os outros objectos, o homem não pode ser um meio de acção<sup>89</sup>. Ninguém tem o direito de se servir de uma pessoa como um meio (nem sequer Deus), já que isso reduz a essência da

---

<sup>87</sup> Para uma reflexão acerca dos temas de *Amor e Responsabilidade* que possam ser relevantes para a *Teologia do Corpo* consulte-se: W. MAY, *Theology of the Body in Context. Genesis and Growth* (Boston: Pauline Books & Media 2010) 5-61.

<sup>88</sup> K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 11.

<sup>89</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 17.

pessoa e, como tal, vai contra ela<sup>90</sup>. Wojtyla, na verdade, faz seu o imperativo prático de Kant, e integra-o como fundamento da norma personalista: «Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio»<sup>91</sup>.

A norma personalista é entendida por Karol Wojtyla como um princípio sobre o qual o mandamento evangélico do amor poderá assentar e como terreno que permite a existência do amor nas relações entre pessoas, ao contrário do princípio do utilitarismo. Partindo da norma personalista, o valor da pessoa é compreendido como sendo superior ao valor do prazer. Assim relaciona Wojtyla a norma personalista com o mandamento do amor:

Esta norma [personalista] no seu conteúdo negativo revela que a pessoa é um bem que não se coaduna com a utilização, visto que não pode ser tratada como um objecto de prazer, portanto, como um meio. O seu conteúdo positivo aparece paralelamente: a pessoa é um bem tal que só o amor pode ditar a atitude adaptada e válida a seu respeito. É isso que enuncia o mandamento do amor<sup>92</sup>.

Enquanto o mandamento do amor passa pela fórmula: “Ama a pessoa”, a norma personalista, enquanto princípio fundamental e justificação do mandamento, afirma: «A pessoa é um bem tal que apenas o amor constitui a atitude adequada»<sup>93</sup>. É devido à pessoa o ser tratada como objecto de amor já que é apenas aí que é afirmado o seu verdadeiro valor<sup>94</sup>. A procura de soluções cristãs no campo da moral sexual, segundo Karol Wojtyla, deverá passar, então, obrigatoriamente pelo terreno da norma personalista<sup>95</sup>.

---

<sup>90</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 18. Wojtyla refere-se a casos como, por exemplo, a relação entre o empresário e o operário, em que parece que o primeiro se serve do segundo para atingir um determinado fim. O mesmo se poderia dizer das relações entre homem e mulher no plano sexual, onde poderá parecer que um se torna meio para determinados fins procurados na vida sexual. Em tais circunstâncias a norma personalista não é quebrada, apenas na base em que existe um fim comum, conhecido pelos dois e que ambos abraçam. Nesse sentido, ambos encontram-se igualmente subordinados a esse fim e a esse bem comum (Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 16-21).

<sup>91</sup> I. KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Coimbra: Atlântida 1960) 68.

<sup>92</sup> K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 31.

<sup>93</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 32.

<sup>94</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 32.

<sup>95</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 34.

### 1.1.3.2. A tendência sexual

Refere Karol Wojtyła: «Todo o homem é um ser sexuado e a pertença a um dos dois sexos determina uma certa orientação de todo o seu ser, orientação essa que se manifesta num concreto desenvolvimento interior dele»<sup>96</sup>. Esta orientação estende-se igualmente para o exterior na forma de uma tendência natural dirigida ao sexo oposto<sup>97</sup>.

Esta inclinação evidencia as diferenças na estrutura psicofisiológica do homem, que, por sua vez, se encontram em correspondência e conferem a possibilidade de homem e mulher se completarem reciprocamente<sup>98</sup>. As diferentes propriedades entre homem e mulher conduzem por sua vez a uma necessidade de um complemento que o outro sexo poderá oferecer<sup>99</sup>. Tal verdade manifesta a seu modo os próprios limites do ser humano e a sua insuficiência<sup>100</sup>.

Mas, vejamos: a tendência sexual não se limita a uma inclinação para as características psicofisiológicas do sexo oposto, visto que elas não existem num ser abstracto<sup>101</sup>. A tendência sexual orienta-se para uma pessoa concreta do sexo oposto, e não para o sexo oposto genericamente<sup>102</sup>. E assim, «porque se orienta para uma pessoa constitui em certo modo o terreno e o fundamento do amor»<sup>103</sup>. É claro que o amor não é apenas uma cristalização biológica deste impulso sexual, já que este apenas se formará a partir de actos voluntários que estejam ao nível da pessoa<sup>104</sup>. Ainda assim, a tendência sexual, subordinada à vontade e à pessoa concreta, fornece a base a esses mesmos actos de amor<sup>105</sup>. No ser humano, a tendência sexual não possui apenas um significado biológico, nem uma finalidade independente da

---

<sup>96</sup> K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 37.

<sup>97</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 37-38.

<sup>98</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 38.

<sup>99</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 38.

<sup>100</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 38. Poderemos ver esta questão bastante aprofundada quando analisarmos a relação entre solidão original e unidade original de que João Paulo II fala nas suas catequeses sobre o amor humano.

<sup>101</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 39.

<sup>102</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 39.

<sup>103</sup> K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 39.

<sup>104</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 39.

<sup>105</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 39. Na linguagem específica de Karol Wojtyła, diríamos que a tendência sexual fornece a “matéria”.

vontade, onde é rapidamente reduzida a uma esfera de prazer; ela deve estar sempre enquadrada e integrada ao nível da pessoa e no dinamismo do amor<sup>106</sup>.

### 1.1.3.3. O amor esponsal

Muito poderia ser dito em torno do amor, mas para efeitos do presente trabalho apenas nos focaremos por instantes especificamente no entendimento de Wojtyla em torno do amor esponsal. É a partir daqui que poderemos compreender melhor as reflexões produzidas nas catequeses sobre a esponsalidade do corpo. Nas palavras de Wojtyla:

A essência [do amor esponsal] é o dom de si mesmo, do seu próprio “eu”. É uma coisa diversa da atracção, e ao mesmo tempo alguma coisa mais do que a concupiscência, e até que a benevolência. Todos estes modos de sair de si mesmo para ir para a outra pessoa, só com vista ao seu bem, nunca vão tão longe como o amor esponsal. “Dar-se” é mais que “querer bem”, mesmo no caso em que, graças a esta vontade, um outro “eu” se torna de algum modo o “meu”, como sucede na amizade. Tanto do ponto de vista do sujeito individual como do da união interpessoal criada pelo amor, o amor esponsal é ao mesmo tempo alguma coisa de diferente e de mais do que todas as outras formas de amor. Faz nascer o dom recíproco das pessoas<sup>107</sup>.

Ainda que na ordem da natureza e em sentido físico, considerando a pessoa enquanto incomunicável e inalienável, poderíamos afirmar a impossibilidade do dom e da mútua pertença, já na ordem do amor e em sentido moral, tal dinamismo de pertença e comunicação torna-se possível<sup>108</sup>. O dom torna-se, mais do que uma anulação da vontade pessoal incomunicável, uma clara manifestação da posse de si mesmo e constitui uma cristalização particular do “eu” total que dispõe voluntariamente de si mesmo<sup>109</sup>. Por um lado, torna-se possível sair de si mesmo, e, por outro, fazendo-o, a pessoa desenvolve-se e enriquece-se<sup>110</sup>:

Ora o amor [com maior evidência no amor esponsal] arranca a pessoa a essa intangibilidade natural e a essa inalienabilidade, porque faz que a pessoa queira dar-se a outra, àquela que ama. Deseja cessar de pertencer exclusivamente a si mesma, para pertencer também a outro. Renuncia a ser independente e inalienável. O amor passa por esta renúncia, guiado pela profunda convicção de não conduzir a uma

---

<sup>106</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 40.

<sup>107</sup> K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 86.

<sup>108</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 86.

<sup>109</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 87. Num artigo posterior Karol Wojtyla completava esta ideia: «O Criador inscreveu na natureza do ser pessoal o poder e a capacidade para entregar-se; e esta possibilidade está estritamente unida com a essencial e pessoal estrutura de autopossessão e autodomínio, pelo que é *sui iuris et alteri incommunicabilis* [autónomo e incomunicável]. A capacidade para entregar-se enraíza-se precisamente na incomunicabilidade ontológica. Apenas – e precisamente – pode entregar-se, quer dizer, fazer-se dom, um ser que se possui a si mesmo» (K. WOJTYLA, *Sobre el Significado del Amor Conyugal [Al Margen de una Discusión]*, in K. WOJTYLA, *El Don del Amor. Escritos sobre la Familia* [Madrid: Ediciones Palabra 2009<sup>3</sup>] 206).

<sup>110</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 87.

diminuição ou a um empobrecimento, mas, ao contrário, a um enriquecimento e a uma expansão da existência da pessoa<sup>111</sup>.

Wojtyla afirma ser perfeitamente adequado referir-se ao matrimónio como lugar onde este tipo de amor acontece, já que aí o amor entre varão e mulher conduz ao dom recíproco e à pertença recíproca<sup>112</sup>. Há uma passagem do “eu” ao “nós” no sentido em que se forma uma união de pessoas<sup>113</sup>. Segundo as exigências da norma personalista, e para que haja verdadeira união, há que existir no matrimónio o amor esponsal recíproco a partir do encontro de dois dons de si<sup>114</sup>. Diz Wojtyla que «o amor esponsal consiste no dom da pessoa e na sua aceitação»<sup>115</sup>. Quando ambos aceitam e reconhecem o seu valor e o valor do outro, que impede de serem tratados como objectos de prazer, então o varão doa-se aceitando a mulher, e aceita a mulher doando-se; tal como a mulher se doa ao varão e o aceita num acto simultâneo<sup>116</sup>. Assim sendo, o amor esponsal funda-se numa pertença recíproca<sup>117</sup>. As relações sexuais entre varão e mulher não podem ser senão expressão deste tipo de união esponsal<sup>118</sup>.

## 1.2. Dois acontecimentos

Neste momento abordaremos dois acontecimentos centrais na vida de João Paulo II que terão um grande impacto no seu pensamento e no modo como desenhará as catequese da *Teologia do Corpo*. O primeiro acontecimento foi o Concílio Vaticano II no qual Karol

---

<sup>111</sup> K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 115.

<sup>112</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 88. Veja-se: «Objectivamente, o amor é um facto interpessoal, é reciprocidade e amizade fundadas numa comunhão no bem, é portanto sempre uma união de pessoas que pode tornar-se pertença recíproca» (K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 116).

<sup>113</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 75. Num outro momento Wojtyla já havia afirmado claramente: «O amor é comunhão de pessoas» (K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 29). E também: «No matrimónio duas pessoas, o homem e a mulher, unem-se de tal modo que se tornam “um só corpo”, segundo a expressão do livro do *Génese*, “um só sujeito da vida sexual”» (K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 20). Tenhamos em conta que a passagem de dois “eu” para um “nós” também ocorre a outro nível já na experiência da amizade (Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 84).

<sup>114</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 89.

<sup>115</sup> K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 118.

<sup>116</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 118.

<sup>117</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 118.

<sup>118</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 116. Para maiores aprofundamentos deste tema consulte-se, por exemplo: C. SEGADÉ, *El Amor Conyugal como Espacio Transcendente*, in J. MANUEL BURGOS (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyla* (Madrid: Ediciones Palabra 2011<sup>2</sup>) 107-114.

Wojtyla participou. O segundo foi a Encíclica *Humanae Vitae*, não apenas os seus conteúdos, mas também todo o processo de elaboração do documento e a sua recepção na Igreja e no mundo.

### 1.2.1. O Concílio Vaticano II e o seu núcleo trinitário

Muito poderíamos escrever acerca da relação entre Karol Wojtyla e o Concílio Vaticano II, as suas diversas intervenções nas diferentes sessões conciliares, o impacto que teve na sua actividade pastoral e no seu pensamento teológico e filosófico, o modo como os seus futuros documentos magisteriais bebem deste marco eclesial, entre outros<sup>119</sup>. Procuraremos, porém, cingir-nos somente àqueles aspectos que nos parecem incontornáveis na compreensão da *Teologia do Corpo* e do nosso tema.

Segundo Mary Shivanandan, Karol Wojtyla levaria para o Concílio uma bem fundamentada concepção da pessoa como sujeito, mas ganharia desta experiência uma mais profunda noção da natureza do homem criado à imagem de Deus a partir das verdades teológicas da Encarnação de Cristo e da *communio personarum* na Trindade<sup>120</sup>. A *Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Moderno (Gaudium et Spes)* ocuparia para sempre um lugar privilegiado no modo de pensar de Karol Wojtyla e ofereceria importantes raízes teológicas para a construção das catequeses acerca do amor humano de João Paulo II<sup>121</sup>. Tratou-se de um documento em cujo desenvolvimento o próprio Karol Wojtyla colocou um enorme esforço e em cuja redacção participou activamente<sup>122</sup>. Dois números desta Constituição Pastoral – 22 e 24 – acabariam por ser os mais citados nos futuros ensinamentos

---

<sup>119</sup> Para uma leitura mais aprofundada que relacione João Paulo II e o Concílio Vaticano II sugerimos: K. WOJTYLA, *Sources of Renewal* (Glasgow: Fount Paperbacks 1980); G. WEIGEL, *Witness to Hope*, 145-180. 203-206; G. RICHI ALBERTI, *Karol Wojtyla. Un Estilo Conciliar* (Madrid: Facultad de Teología San Dámaso 2010). A obra sugerida da autoria de Karol Wojtyla foi originalmente publicada em 1972 no décimo aniversário da inauguração do Concílio Vaticano II como uma iniciação ou uma introdução aos seus documentos, procurando traduzi-los para a vida da Igreja, e como um instrumento na implementação do Concílio na Igreja de Cracóvia. Não se trata propriamente de um comentário a cada um dos números dos diversos documentos.

<sup>120</sup> Cf. M. SHIVANANDAN, *Crossing the Threshold of Love*, 73.

<sup>121</sup> Cf. G. WEIGEL, *Witness to Hope*, 169.

<sup>122</sup> A intervenção de Karol Wojtyla na redacção desta Constituição Pastoral surge brevemente descrita em G. WEIGEL, *Witness to Hope*, 166-169.



de João Paulo II. Para efeitos da nossa investigação, citemos o número 24 da *Gaudium et Spes*, que será referida diversas vezes por João Paulo II na *Teologia do Corpo*:

Deus que cuida paternalmente de todos, quis que todos os homens constituíssem uma só família e se tratassem mutuamente com espírito fraternal. Todos, com efeito, foram criados à imagem de Deus, «que fez, a partir de um só homem, todo o género humano, para habitar em toda a face da Terra» (*Act* 17, 26), e todos são chamados a um só e mesmo fim, que é o próprio Deus. É por isso que o amor de Deus e do próximo é o primeiro e o maior mandamento. Com efeito, a Sagrada Escritura ensina-nos que o amor de Deus não pode separar-se do amor do próximo: «(...) qualquer outro mandamento estão resumidos numa só frase: Amarás o teu próximo como a ti mesmo (...) O amor é, pois, a plenitude da lei» (*Rm* 13, 9-10, *1Jo* 4, 20). Verifica-se que este mandamento é da máxima importância para os homens cada vez mais dependentes uns dos outros e num mundo cada vez mais unificado. Mais ainda, quando o Senhor Jesus pede ao Pai «que todos sejam um (...), como Nós também somos Um» (*Jo* 17, 21-22), abre perspectivas inacessíveis à razão humana e indica que existe uma certa semelhança entre a união das Pessoas Divinas e a união dos filhos de Deus, na verdade e na caridade. Esta semelhança mostra que o homem, que é, na terra, a única criatura que Deus quis por si mesma, não pode encontrar-se plenamente senão na entrega sincera de si próprio<sup>123</sup>.

Poucos anos depois do Concílio, Karol Wojtyła comentará esta afirmação conciliar de um modo que já faz sentir algumas perspectivas centrais da *Teologia do Corpo*:

A semelhança do homem em relação a Deus encontra a sua base, por assim dizer, no mistério da Santíssima Trindade. O homem assemelha-se a Deus não apenas devido à natureza espiritual da sua alma imortal mas também devido à sua natureza social, se por isto entendermos que ele «não pode encontrar-se plenamente senão na entrega sincera de si próprio» (*GS* 24). Deste modo «união na verdade e na caridade» é a máxima expressão de comunidade de indivíduos. Esta união merece o nome de comunhão (*communio*), que significa mais do que comunidade (*communitas*). A palavra latina *communio* denota uma relação entre pessoas que lhes é exclusiva; e indica o bem que elas fazem uma à outra, dando e recebendo no interior dessa mútua relação<sup>124</sup>.

O próprio Cristo, no *Evangelho de João*, sugere pois esta analogia metafísica entre Deus enquanto pessoa e comunidade (comunhão de pessoas na unidade da divindade), por um lado, e, por outro, o homem como pessoa e a sua profunda vocação para a comunhão<sup>125</sup>. Tal analogia corresponde ao facto de o homem ser criado à imagem de Deus. Mais tarde, já como Papa, João Paulo II referir-se-á a *GS* 24 como a verdadeira interpretação personalista do

---

<sup>123</sup> CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo (Gaudium et Spes)*, 24 (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1998). Daqui em diante, quando nos referirmos a esta Constituição Pastoral utilizaremos a sigla *GS* seguida do respectivo número.

<sup>124</sup> K. WOJTYŁA, *Sources of Renewal*, 61. Num artigo, Karol Wojtyła explica como o termo *communio* indica aquele modo de existir em comum, no qual as pessoas se afirmam, confirmam e realizam por meio da recíproca relação e por meio do dom de si mesmas (Cf. K. WOJTYŁA, *La Familia como "Communio Personarum". Ensayo de Interpretación Teológica*, in K. WOJTYŁA, *El Don del Amor. Escritos sobre la Familia* [Madrid: Ediciones Palabra 2009<sup>5</sup>] 236-237).

<sup>125</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Sources of Renewal*, 62. Mais à frente insistirá novamente que há no homem fundamentalmente uma vocação comunal: ele é chamado à comunhão com Deus, entrando em comunhão com outros homens (Cf. K. WOJTYŁA, *Sources of Renewal*, 117). Rocco Buttiglione comentando o impacto do Concílio Vaticano II no pensamento de Karol Wojtyła, reafirma que a mais profunda semelhança entre o homem e Deus na natureza do seu ser pessoal, reside no dinamismo da comunhão de pessoas, cujo modelo é a Trindade. Neste sentido, a comunhão não pode ser compreendida como um elemento acrescentado exteriormente à pessoa, mas como um acto que manifesta a unidade com o outro, como revelação da sua mais profunda interioridade e verdade (R. BUTTIGLIONE, 207-208).

mandamento do amor onde se afirma a plena verdade sobre o homem: este afirma-se não só pelo simples facto de ser pessoa, mas fá-lo de modo ainda mais completo na experiência da doação de si mesmo<sup>126</sup>. Vemos, assim, como o Concílio ofereceu a Karol Wojtyla uma mais profunda percepção da raiz trinitária do amor enquanto doação de si mesmo, formando-se aí uma comunhão de pessoas<sup>127</sup>.

Karol Wojtyla, comentando GS 24 num artigo acerca da relação entre família e a *communio personarum*, refere-se à semelhança entre o homem e Deus enquanto baseada no facto de ser pessoa, possuindo racionalidade e a liberdade<sup>128</sup>. Esta realidade corresponde à expressão conciliar de o homem ser a criatura que Deus “quer por si mesma”<sup>129</sup>. Contudo, abrindo espaço para uma dimensão trinitária da verdade fundamental do homem de ser imagem de Deus, essa semelhança não se encontrará somente na sua natureza racional e livre, mas também na relação que une as pessoas e na capacidade de fazer comunidade com outras pessoas<sup>130</sup>. Wojtyla defende, assim, uma estrutura doacional inscrita no íntimo do homem, afirmando que a ordem do doar-se enraíza-se na própria ordem do ser, do ser pessoal do homem<sup>131</sup>.

Existe um outro número da mesma Constituição Pastoral que desempenha um papel igualmente central no modo como João Paulo II interpretará as primeiras páginas do *Génese* na *Teologia do Corpo*, tornando possível estender a reflexão de GS 24 concretamente para os dinamismos esponsais entre homem e mulher. Trata-se de GS 12:

A Bíblia, efectivamente, ensina que o homem foi criado à imagem de Deus, capaz de reconhecer e amar o seu Criador, que o constituiu como senhor de todas as criaturas terrenas, para as governar e usar, glorificando a Deus. (...). Mas Deus não criou o homem só: na verdade, desde o princípio, «criou-os homem e mulher» (Gn 1, 27), cuja união constitui a primeira expressão da comunhão de pessoas. O

---

<sup>126</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Atravessar o Limiar da Esperança*, 186.

<sup>127</sup> Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 89.

<sup>128</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Familia como “Communio Personarum”*, 230.

<sup>129</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Familia como “Communio Personarum”*, 230.

<sup>130</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Familia como “Communio Personarum”*, 231-232.

<sup>131</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Familia como “Communio Personarum”. Ensayo de Interpretación Teológica*, 232. Karol Wojtyla completa esta ideia de um modo que faz recordar o que já analisámos acerca do amor esponsal na obra *Amor e Responsabilidade*: «O homem é capaz de tal dom precisamente porque é pessoa: a estrutura própria da pessoa é uma estrutura de autopossessão e de autodomínio. Por isso o homem é capaz de dom de si, porque possui-se a si mesmo e porque é senhor de si mesmo» (K. WOJTYLA, *La Familia como “Communio Personarum”*, 233).

homem é, com efeito, por exigência profunda da sua natureza, um ser social e não pode viver nem desenvolver as suas qualidades sem relações com os outros<sup>132</sup>.

Este número será fundamental para que, quer antes da sua eleição papal, quer depois, Karol Wojtyla aprofunde a união entre homem e mulher precisamente a partir da categoria de *communio*<sup>133</sup>. Nessa relação conjugal realiza-se ou deve realizar-se uma verdadeira comunhão de pessoas e não apenas de corpos, fundada no facto de ambos, homem e mulher, se darem e se receberem mutuamente<sup>134</sup>. Guardaremos mais reflexões para os capítulos posteriores.

O modo como Karol Wojtyla integrará as verdades professadas no Concílio Vaticano II, nomeadamente estes números que referimos, constituirá o fundo teológico da *Teologia do Corpo*<sup>135</sup>. Podemos falar de um terreno teológico concretamente trinitário no modo de aceder às questões antropológicas e protológicas. Nos exercícios espirituais pregados por Karol Wojtyla a Paulo VI e aos seus colaboradores na Quaresma de 1976, convidava a voltar o olhar para «Deus que é dom e fonte de todo o dom»<sup>136</sup>. Ao abordar o Espírito Santo, entendido como Amor, como Dom Incriado, referia-se à sua participação na obra da criação e na inauguração da aliança, concluindo que Ele se encontra na raiz de todas as coisas criadas<sup>137</sup>. Nas suas palavras afirma:

O Amor, um dom incriado, é constituinte do mistério íntimo de Deus e é o próprio núcleo da teologia. Na criação e na aliança, o Amor manifesta-se não apenas como motivo mas também como facto, como realidade, consequência da obra divina. Precisamente por esta razão, o mundo que emerge das mãos de Deus, o Criador, é ele mesmo estruturado na base do amor<sup>138</sup>.

---

<sup>132</sup> Este texto conciliar (GS 12) surge por exemplo citado na catequese de João Paulo II de 14 de Novembro de 1979 oferecendo o terreno propício e as categorias linguísticas para a reflexão em torno das questões centrais da imagem de Deus, da união entre homem e mulher e da *communio personarum* (Cf. *Catequese* 9).

<sup>133</sup> Para além de todas as catequese da *Teologia do Corpo*, cuja estrutura teológica assenta profundamente nessa opção, podemos referir outros escritos onde o matrimónio é lido à luz da categoria de *communio*. Ainda antes da eleição papal: K. WOJTYLA, *La Familia como "Communio Personarum"*. Após a eleição papal: JOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio Apostólica de Familia Christianae Muneribus in Mundo Huius Temporis (Familiaris Consortio)*, 11 [nota 22], in *Acta Apostolicae Sedis* 74 (Novembro 1981) 91-92.

<sup>134</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Familia como "Communio Personarum"*, 243. Na base do pensamento de Wojtyla encontra-se também outro número da GS onde se aborda o matrimónio a partir do «acto humano com o qual os cônjuges mutuamente se entregam e recebem» (GS 48).

<sup>135</sup> Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 94.

<sup>136</sup> K. WOJTYLA, *Sign of Contradiction* (New York: The Seabury Press 1979) 53.

<sup>137</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Sign of Contradiction*, 55.

<sup>138</sup> K. WOJTYLA, *Sign of Contradiction*, 55.

A primeira e fundamental manifestação da criação, entendida como dom, é a própria existência de cada uma das criaturas<sup>139</sup>. Existir é, em si mesmo, um dom divino. Isto é verdade no facto de o mundo existir para o homem, única criatura que Deus quis por si mesma, mas mais ainda no modo como varão e mulher surgem estruturalmente, na criação, como um dom para o outro<sup>140</sup>. No caso do ser humano, e recorrendo a *GS* 24, não só a sua existência é em si mesma um dom para o outro ser humano, mas, para além disso, tendo em conta a sua natureza livre e racional, ele tem inscrito, no seu íntimo, o convite para se tornar dom por meio da vontade e assim realizar plenamente o seu ser.

### 1.2.2. A *Humanae Vitae*

Em 1968, Paulo VI ofereceria à Igreja uma carta encíclica em torno das questões da regulação da natalidade, intitulada *Humanae Vitae*. No processo de elaboração desta encíclica, Paulo VI tinha-se socorrido do auxílio de uma comissão de estudo – “Comissão para o Estudo dos Problemas da População, da Família e da Natalidade” – que por sua vez, viria a ser maioritariamente favorável a uma mudança da visão tradicional que considerava imoral o uso de contraceptivos<sup>141</sup>. Instantaneamente, a *Humanae Vitae* tornar-se-ia a encíclica mais controversa da história, rejeitando a posição maioritária da Comissão Papal, tal como podemos constatar<sup>142</sup>.

As conclusões a que tinha chegado a Comissão não podiam, contudo, ser consideradas por nós como definitivas, nem dispensar-nos de um exame pessoal do grave problema; até mesmo porque, no seio da própria Comissão, não se tinha chegado a um pleno acordo de juízos, acerca das normas morais que se deviam propor e, sobretudo, porque tinham aflorado alguns critérios de soluções que se afastavam da doutrina moral sobre o matrimónio, proposta com firmeza constante, pelo Magistério da Igreja<sup>143</sup>.

<sup>139</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Sign of Contradiction*, 55.

<sup>140</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Sign of Contradiction*, 55.

<sup>141</sup> G. WEIGEL, *Witness to Hope*, 206. Acerca desta comissão, veja-se: «A consciência desta mesma missão levou-nos a confirmar e a ampliar a Comissão de Estudo, que o nosso predecessor, de venerável memória, João XXIII tinha constituído, em março de 1963. Esta comissão, que incluía também alguns casais de esposos, além de muitos estudiosos das várias matérias pertinentes, tinha por finalidade: primeiro, recolher opiniões sobre os novos problemas respeitantes à vida conjugal e, em particular, à regulação da natalidade; e depois, fornecer os elementos oportunos de informação, para que o Magistério pudesse dar uma resposta adequada à expectativa não só dos fiéis, mas mesmo da opinião pública mundial» (PAULUS PP. VI, *Littera Encyclica de Propagatione Humanae Proles Recta Ordinanda [Humanae Vitae]*, 5 in *Acta Apostolicae Sedis* 60 [Julho 1968] 484). Nas próximas citações recorreremos à sigla “HV” seguida do número.

<sup>142</sup> Cf. G. WEIGEL, *Witness to Hope*, 206.

<sup>143</sup> HV 6.

E num outro momento:

Em conformidade com estes pontos essenciais da visão humana e cristã do matrimónio, devemos, uma vez mais, declarar que é absolutamente de excluir, como via legítima para a regulação dos nascimentos, a interrupção directa do processo generativo já iniciado, e, sobretudo, o aborto querido directamente e procurado, mesmo por razões terapêuticas. É de excluir de igual modo, como o Magistério da Igreja repetidamente declarou, a esterilização directa, quer perpétua quer temporária, tanto do homem como da mulher. É, ainda, de excluir toda a ação que, ou em previsão do ato conjugal, ou durante a sua realização, ou também durante o desenvolvimento das suas consequências naturais, se proponha, como fim ou como meio, tornar impossível a procriação<sup>144</sup>.

Karol Wojtyla seria nomeado por Paulo VI como um dos membros da “Comissão de Estudo”, não tendo conseguido, contudo, estar presente na reunião de Junho de 1966, onde a maioria tomaria a posição já referida. Wojtyla, por sua vez, enquanto arcebispo de Cracóvia, criaria a sua própria comissão diocesana para estudar as questões que estavam em debate na “Comissão Papal”. Em Fevereiro de 1968, esta “Comissão de Cracóvia” enviaria a Paulo VI um memorando de conclusões – *Os Fundamentos da Doutrina da Igreja Relativos aos Princípios da Vida Conjugal* – defendendo uma posição distinta daquela que era maioritariamente defendida na Comissão Papal<sup>145</sup>.

Na óptica da Comissão de Cracóvia, o poder para transmitir vida é parte integrante da totalidade da pessoa humana na unidade de corpo e alma, e como tal, não pode ser abordada apenas numa perspectiva biológica<sup>146</sup>. O respeito pelo acto sexual e pelas suas leis biológicas corresponde ao nível da dignidade da pessoa no seu todo<sup>147</sup>. Neste sentido, as próprias leis que regem o corpo e a transmissão da vida, acabam por definir os limites dentro dos quais é possível falar de amor no acto sexual:

A vida sexual, nas suas expressões é, assim, um meio muito apropriado para mostrar o seu amor. E sendo que o seu conjunto corpo-alma constitui, na sua vida, a indivisa unidade da pessoa, o amor que é expressado pelo sexo, isto é, por meio dos órgãos genitais, é claramente definido no seu género pela sexualidade do corpo. Como consequência da unidade da pessoa, que é simultaneamente corpo e espírito, a sexualidade do corpo e, como tal, a sexualidade da pessoa cria requisitos especiais para o amor pessoal que é marcado pelo sexo<sup>148</sup>.

---

<sup>144</sup> HV 14.

<sup>145</sup> Cf. G. WEIGEL, *Witness to Hope*, 207-208.

<sup>146</sup> Cf. K. WOJTYLA (et AL.), *The Foundations of the Church's Doctrine Concerning the Principles of Conjugal Life: A Memorandum Composed by a Group of Moral Theologians from Kraków*, in *Nova et Vetera (English Edition)* 2 (2012) 329.

<sup>147</sup> Cf. K. WOJTYLA (et AL.), *The Foundations of the Church's Doctrine Concerning the Principles of Conjugal Life*, 329.

<sup>148</sup> K. WOJTYLA (et AL.), *The Foundations of the Church's Doctrine Concerning the Principles of Conjugal Life*, 343.

No interior desta posição estão diversas perspectivas que estarão presentes na *Teologia do Corpo*: o sexo, enquanto propriedade do corpo, é propriedade da pessoa, e o acto sexual, enquanto evento somático, permite que a pessoa experimente um vínculo especial com uma outra pessoa nesse gesto corpóreo unitivo<sup>149</sup>. O amor humano é um amor encarnado e, neste sentido, tanto a comunhão conjugal como os actos sexuais são chamados a realizarem-se à imagem do amor entre as Pessoas da Trindade. Esse amor trinitário, por sua vez, é a fonte e a norma dos dinamismos conjugais<sup>150</sup>.

Para Mary Shivanandan, ainda que tenha sido a análise do *Génese* a dar o conteúdo central às catequeses de João Paulo II, a encíclica de Paulo VI e o debate em torno dela foram os grandes impulsos na elaboração de uma “teologia do corpo”<sup>151</sup>. No último ciclo de catequeses, João Paulo II efectivamente ocupa-se de uma releitura da *Humanae Vitae* à luz das conclusões até aí desenvolvidas<sup>152</sup>. O próprio clarificará então:

Em certo sentido pode-se até dizer que todas as reflexões que tratam da “redenção do corpo e da sacramentalidade do matrimónio” *parecem* constituir um *amplo comentário* à doutrina contida precisamente na Encíclica *Humanae Vitae*. Tal comentário parece assaz necessário. A Encíclica, de facto, ao dar a resposta a algumas interrogações de hoje no âmbito da moral conjugal e familiar, ao mesmo tempo suscitou também outras interrogações, como sabemos, de natureza biomédica. Mas, também (e antes de tudo) *elas são de natureza teológica*; pertencem àquele âmbito da antropologia e da teologia que denominamos “teologia do corpo”. As reflexões feitas consistem em enfrentar as interrogações nascidas em relação à Encíclica *Humanae Vitae*. (...) Se chamo de modo particular a atenção precisamente para estas últimas catequeses, faço-o não só porque o tema por elas tratado está mais estritamente ligado à nossa contemporaneidade, mas sobretudo pelo facto de que *dele provêm as interrogações* que permeiam, em certo sentido, o conjunto das nossas reflexões. Resulta assim que esta parte final não é artificialmente acrescentada ao conjunto, mas está unida a ele de modo orgânico e homogéneo. Em certo sentido, aquela parte que na disposição global está colocada no fim, encontra-se ao mesmo tempo no início deste conjunto. Isto é importante do ponto de vista da estrutura e do método<sup>153</sup>.

---

<sup>149</sup> Cf. K. WOJTYLA (et AL.), *The Foundations of the Church's Doctrine Concerning the Principles of Conjugal Life*, 341. No mesmo documento encontra-se afirmado: «A pessoa é sexual, mas a sexualidade, em si, não define a pessoa» (K. WOJTYLA [et AL.], *The Foundations of the Church's Doctrine Concerning the Principles of Conjugal Life*, 333). A nosso ver, esta afirmação significa que não é o dado sexual o elemento que faz do ser humano ser pessoa. Contudo, a sexualidade, no ser humano, precisa de ser abordada sempre ao nível da pessoa, e não apenas ao nível físico ou biológico, como no caso dos animais.

<sup>150</sup> Cf. K. WOJTYLA (et AL.), *The Foundations of the Church's Doctrine Concerning the Principles of Conjugal Life*, 331.

<sup>151</sup> Cf. M. SHIVANANDAN, *Crossing the Threshold of Love*, 106. 116. Michael Waldstein defende que compreenderemos a *Teologia do Corpo* correctamente caso vejamos o ensinamento acerca da *Humanae Vitae* como a meta de todas as reflexões (Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 109).

<sup>152</sup> Cf. *Catequese* 114, 1.

<sup>153</sup> *Catequese* 129, 2. 4.

Michael Waldstein defende que o grande motivo da *Teologia do Corpo* no seu todo é a defesa do significado esponsal do corpo contra uma visão dualista na relação pessoa-corpo, típica da percepção cartesiana da natureza<sup>154</sup>. O debate em torno da Encíclica *Humanae Vitae* surge, neste sentido, como o espaço onde as questões fundamentais da nossa era se encontram concentradas<sup>155</sup>. Isto é, por detrás da discussão da regulação da natalidade encontram-se as questões fundamentais de como entendemos a pessoa humana e de como entendemos o corpo enquanto integrado na estrutura pessoal.

Num artigo escrito por Karol Wojtyla no décimo aniversário da encíclica isso é bastante claro: a sua problemática introduz-nos no centro dos problemas essenciais da antropologia e levanta questões que se relacionam com o ser e o valor do próprio homem<sup>156</sup>. É verdade que o substracto antropológico do documento não aparece descrito de um modo explícito e sistemático, mas antes como o fundo que permeia todo o texto<sup>157</sup>. Das diversas formulações da *Humanae Vitae* é possível retirar uma imagem coerente da verdade do homem, que sustém os princípios éticos aí afirmados e defendidos<sup>158</sup>. Na controvérsia em torno desta encíclica, na verdade, está em jogo a própria luta pelo homem, pela visão básica do homem<sup>159</sup>. É pois necessário, segundo Wojtyla, infundir neste debate a palavra de Cristo, aquele que revela plenamente o homem ao próprio homem (Cf. GS 22). A *Teologia do Corpo* irá surgir como uma explicitação dessa mesma verdade antropológica, partindo precisamente das palavras do próprio Cristo, tal como veremos mais adiante.

Nesse mesmo artigo, Karol Wojtyla analisará o “princípio de totalidade” invocado na encíclica, tendo em conta a perspectiva da visão integral do homem, igualmente invocado por

---

<sup>154</sup> M. WALDSTEIN, *Introduction*, 107.

<sup>155</sup> M. WALDSTEIN, *Introduction*, 107.

<sup>156</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Visión Antropológica de la Humanae Vitae*, in K. WOJTYLA, *El Don del Amor. Escritos sobre la Familia* (Madrid: Ediciones Palabra 2009<sup>3</sup>) 326.

<sup>157</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Visión Antropológica de la Humanae Vitae*, 302.

<sup>158</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Visión Antropológica de la Humanae Vitae*, 302.

<sup>159</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Visión Antropológica de la Humanae Vitae*, 307-308.

Paulo VI<sup>160</sup>. Chamará a atenção para o perigo de se efectuar uma divisão parcial do homem, desestruturando-o, tal como acontece na mentalidade cartesiana que «contrapõe no homem o intelecto, a consciência e o corpo»<sup>161</sup>. Daí resulta que o corpo humano poderá ser analisado exclusivamente na base dos seus processos somáticos sem ter em conta a globalidade da pessoa, e sem fazer caso da integração do corpo na estrutura pessoal<sup>162</sup>. Neste sentido, Karol Wojtyła interpretará Paulo VI do seguinte modo:

Isso quer dizer que [Paulo VI] considera o corpo não como ser autónomo, com uma estrutura própria e dinâmica, mas como um componente do homem total na sua constituição pessoal; aplicando desse modo o “princípio de totalidade”, no contexto da visão global do homem. O respeito devido ao corpo, e de modo particular às suas funções procreativas, funções que estão baseadas na especificidade somática do sexo, é respeito que se refere ao ser humano, quer dizer, respeito pela dignidade pessoal do homem e da mulher<sup>163</sup>.

Entre estas análises e as catequese sobre o amor humano, é possível certamente defender uma linha de continuidade no modo entender o corpo nesta visão global acerca do homem, na qual a *Humanae Vitae* se fundamenta. Para ilustrá-lo vejamos, por exemplo:

É certamente possível “descrever” o corpo humano, exprimir a sua verdade com a objectividade própria das ciências naturais, mas essa descrição – com toda a sua precisão – não pode ser adequada (isto é, comparável com o seu objecto), dado que *não se trata apenas do corpo* (entendido como organismo, no sentido “somático”), mas sim *do homem, que se expressa a si próprio através desse corpo* e, nesse sentido “é”, direi, aquele corpo<sup>164</sup>.

---

<sup>160</sup> O “princípio de totalidade” é invocado na *Humanae Vitae* nos n.ºs 3 e 17. Ele é originalmente formulado por Pio XII, explicando que, em virtude desse princípio, «cada órgão particular está subordinado ao corpo na sua totalidade e deve submeter-se a ele em caso de conflito» (PIUS PP. XII, *Allocutione iis qui Interfuerunt Conventui XXVI a Sodalitate Italica de Urologia Indicto*, in *Acta Apostolicae Sedis* 20 [Outubro 1953] 674). Para Paulo VI, a esterilização não se pode fundar nesse princípio, visto que a fecundidade não corresponde a um perigo para o organismo. O “princípio de totalidade” obriga ao reconhecimento de limites no domínio do homem face ao seu corpo, tendo em conta a integridade do organismo e das suas funções naturais (Cf. *HV* 17). Paulo VI introduz a visão integral do homem do seguinte modo: «O problema da natalidade, como de resto qualquer outro problema que diga respeito à vida humana, deve ser considerado numa perspectiva que transcenda as vistas parciais - sejam elas de ordem biológica, psicológica, demográfica ou sociológica – à luz da visão integral do homem e da sua vocação, não só natural e terrena, mas também sobrenatural e eterna» (*HV* 7).

<sup>161</sup> K. WOJTYŁA, *La Visión Antropológica de la Humanae Vitae*, 323.

<sup>162</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *La Visión Antropológica de la Humanae Vitae*, 323.

<sup>163</sup> K. WOJTYŁA, *La Visión Antropológica de la Humanae Vitae*, 324.

<sup>164</sup> *Catequese* 55, 2. A referência ao corpo como “meio de expressão” podemos encontrá-la já na obra de Karol Wojtyła, *Pessoa e Acção*. Por um lado fala-se do corpo como meio de expressão, no sentido em que a estrutura pessoal de autodomínio e autopossessão torna-se visível nele, concretamente na experiência do acto da pessoa. Por outro lado, fala-se igualmente do “eu” subjectivo que possui o seu corpo, no sentido de que este obedece à liberdade pessoal do homem, mas também no sentido em que o homem, ao possuir o seu corpo, se possui a si mesmo no aspecto somático (Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*, 296-300).



## Conclusão

Concluimos, então, o primeiro capítulo da nossa dissertação dedicado ao estudo da evolução intelectual de Karol Wojtyla na sua relação com a *Teologia do Corpo*. Pudemos registrar como na tese acerca de S. João da Cruz já se encontram presentes as primeiras intuições relacionadas com o “dom de si”, no seu enraizamento trinitário, e uma primeira tendência para o tratamento das questões focado na experiência pessoal. Trabalhar sobre Max Scheler possibilitou a Karol Wojtyla um encontro com a fenomenologia na sua versão realista e a obra *Amor e Responsabilidade* já testemunha a visão que ele tem acerca do amor esponsal. A intensa experiência do Concílio Vaticano II marcou decisivamente a história pessoal de Karol Wojtyla e também toda a sua antropologia que ganhou uma nova percepção trinitária, através da categoria *communio*. Por fim, observámos como a *Humanae Vitae* estimulou Karol Wojtyla a elaborar uma reflexão mais profunda acerca do corpo, enquanto integrado na estrutura da pessoa, e como a necessidade de explicitar os seus fundamentos antropológicos viria a tornar-se a grande motivação para que ele viesse a elaborar mais tarde uma “teologia do corpo”.

## CAPÍTULO II

### APROXIMAÇÃO À *TEOLOGIA DO CORPO*

Antes de aprofundarmos a especificidade das catequeses do Ciclo I, neste segundo capítulo procuraremos desenvolver uma base de compreensão da *Teologia do Corpo* na sua generalidade. Iniciaremos, então, com um resumo dos conteúdos das diferentes catequeses, para que possamos ter uma noção alargada do contexto em que o Ciclo I se insere no conjunto da *Teologia do Corpo*. De seguida, disponibilizaremos algumas chaves hermenêuticas para uma correcta e sustentada compreensão dos ensinamentos de João Paulo II nestas catequeses que analisaremos posteriormente.

#### **2.1. *Teologia do Corpo*: macroscópio**

Neste passo, temos como objectivo oferecer ao leitor uma noção prévia das reflexões da *Teologia do Corpo* no seu todo. Ainda que neste trabalho analisemos a fundo apenas o conjunto das primeiras 23 catequeses (Ciclo I), é conveniente conhecer genericamente a estrutura global destas catequeses acerca do amor humano. Assim sendo, interessa agora dar a conhecer o contexto integral dentro do qual essas primeiras catequeses se encontram e, também, o modo como o conceito de “significado esponsal do corpo” vai sendo abordado nos diferentes ciclos de catequeses. Será, pois, impossível, no âmbito do trabalho a que nos propomos, descer a todos os conteúdos mais específicos das mesmas.

Tal como explica Michael Waldstein, antes da eleição papal, já existia um texto polaco original da autoria de Karol Wojtyla, destinado a ser publicado como um todo orgânico, e que terá servido de base para estas catequeses<sup>165</sup>. Este não se encontrava arrumado por ciclos, nem por diversas catequeses, mas como um todo bem ordenado e organizado por diversos capítulos e sub-capítulos<sup>166</sup>. Depois da eleição papal, todo esse material teve de ser dividido

---

<sup>165</sup> Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 7.

<sup>166</sup> Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 9.

pelas diferentes catequese que viriam a ser proferidas por João Paulo II<sup>167</sup>. Tendo em vista esse texto original, podemos constatar como todo o material da *Teologia do Corpo* se insere numa cuidadosa estrutura e ordem lógica de pensamento.

No texto polaco, demonstra Waldstein, torna-se clara a principal divisão dos diversos conteúdos: uma primeira parte encontra-se dedicada às palavras de Cristo e uma segunda parte debruça-se sobre o sacramento do matrimónio<sup>168</sup>. Essa divisão aparecerá depois bem confirmada na última catequese proferida por João Paulo II onde este afirma claramente:

O conjunto de catequese que iniciei há quatro anos e que hoje concluo pode ser compreendido sob o título «O amor humano no plano divino» ou, com mais precisão: «A redenção do corpo e a sacramentalidade do matrimónio. Elas dividem-se em duas partes. *A primeira parte* é dedicada à *análise das palavras de Cristo*, que se mostram adequadas para abrir o tema presente. Estas palavras foram longamente analisadas na globalidade do texto evangélico. (...) *A segunda parte* das catequese foi dedicada à *análise do sacramento* com base na *Carta aos Efésios*<sup>169</sup>.

Não desejamos perder de vista esta estrutura geral que agora indicámos, tendo por base o texto original polaco. Ainda assim, e mesmo sabendo que este material se encontra nos *Insegnamenti* sem esse tipo de arrumação, para efeitos pedagógicos, organizaremos as várias catequese em seis ciclos distintos, tal como fazem, por exemplo, a edição portuguesa<sup>170</sup> e uma das edições italianas<sup>171</sup>.

Vejamos, então, como é que esta divisão por ciclos se encontra integrada nas duas grandes partes já referidas que estruturam o material da *Teologia do Corpo*: na primeira parte – análise das palavras de Cristo – estão incluídos os quatro primeiros ciclos<sup>172</sup>. Estes desenvolvem como que uma profunda análise da pessoa humana, segundo a óptica da experiência do corpo, nas três diferentes fases teológicas: criação, pecado e redenção, e

---

<sup>167</sup> Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 9.

<sup>168</sup> Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 9. 106.

<sup>169</sup> *Catequese* 129, 1.

<sup>170</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O Amor Humano no Plano Divino* (Lisboa: Alêtheia Editores 2013).

<sup>171</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e Donna lo Creò. Catechesi sull'Amore Umano* (Roma: Città Nuova Editrice 1985). O conceito de “ciclo” associado à estrutura interna das reflexões tem algum suporte no próprio texto das catequese de João Paulo II (por exemplo: cf. *Catequese* 59, 7; 63, 7). Contudo, o seu uso, como instrumento de estruturação, deve ser reportado à edição italiana de 1985, não havendo provas dessa divisão nos materiais originais arquivados. De facto, na divisão original do texto polaco encontramos seis capítulos que, porém, não correspondem em absoluto à divisão por ciclos dessa edição italiana (Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 10 [nota 17]). Procuraremos registar essas diferenças à medida que falarmos dos ciclos em questão.

<sup>172</sup> Cf. *Catequese* 1-86.

glorificação final. A segunda parte, como já o dissemos, trata da sacramentalidade do matrimónio e corresponde ao Ciclo V das catequese<sup>173</sup>. A última série de catequese (Ciclo VI), em certo sentido, diferencia-se de todas as outras pelo seu diferente ponto de partida, não bíblico, e pelo seu conteúdo específico<sup>174</sup>. Aqui, João Paulo II debruça-se sobre os ensinamentos da Encíclica *Humanae Vitae*, aplicando aí tudo o que o foi sendo cuidadosamente analisado nas 113 catequese precedentes. Mais do que entender este Ciclo VI como uma “terceira parte”, mais correctamente devemos integrá-la como uma “parte final”, já que ela surge não em sequência com as outras duas partes – redenção do corpo (Ciclo I-IV) e sacramentalidade do matrimónio (Ciclo V) – mas como o ponto para o qual elas estão orientadas e como que a meta que as molda<sup>175</sup>.

### 2.1.1. Ciclo I: Cristo apela ao “princípio”<sup>176</sup>

Este Ciclo I está assente nas palavras de Cristo no diálogo que este tem com os fariseus em torno da indissolubilidade do matrimónio:

Alguns fariseus aproximaram-se dele, querendo pô-lo à prova. E perguntaram: «É lícito repudiar a própria mulher por qualquer motivo?». Ele respondeu: «Não lestes que desde o princípio o Criador fê-los homem e mulher, e que disse: Por isso o homem deixará pai e mãe e se unirá à sua mulher e os dois serão uma só carne? De modo que já não são dois, mas uma só carne. Portanto, o que Deus uniu, o homem não deve separar». Eles, porém, objectaram: «Porque então, ordenou Moisés que se desse carta de divórcio quando repudiasse?» Ele disse: «Moisés, por causa da dureza dos vossos corações, permitiu-vos repudiar vossas mulheres, mas no princípio não era assim» (Mt 19, 3-8)<sup>177</sup>.

Enquanto os fariseus se referem à lei de Moisés, Cristo faz apelo, por duas vezes, para o “princípio” (Cf. Mt 19, 4.8)<sup>178</sup>. Ao fazer isto, Cristo recorre àquele “princípio” que se

---

<sup>173</sup> Cf. *Catequese* 87-113.

<sup>174</sup> Cf. *Catequese* 114-129.

<sup>175</sup> Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 108. Para além do texto de Michael Waldstein que temos estado a citar, para uma correcta compreensão da temática da estrutura geral destas catequese de João Paulo II veja-se: G. MARENGO, *Introduzione*, in GIOVANNI PAOLO II, *La Redenzione del Corpo e la Sacramentalità del Matrimonio nelle Catechesi del Mercoledì (1979-1984)* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009) 71-76; cf. C. WEST, *Theology of the Body Explained. A Commentary on John Paul II's «Man and Women He Created Them»* (Boston: Pauline Books & Media 2007) 73-77. 332.

<sup>176</sup> Os títulos que iremos utilizar correspondem aos que se encontram na edição portuguesa já citada. Os títulos dos três primeiros ciclos estão de acordo com os títulos dos três primeiros capítulos do texto original polaco (Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 9. 106). Na organização interna de cada ciclo basear-nos-emos muito nas propostas bem fundamentadas de Waldstein (Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 106-124).

<sup>177</sup> Veja-se também a versão de *Marcos*: Mc 10, 2-9.

<sup>178</sup> No *Evangelho de São Marcos*, a expressão surge apenas uma vez: Mc 10, 6.

encontra no livro do *Gênesis* e que os seus interlocutores conheciam<sup>179</sup>. Esta é a grande raiz da estrutura interna deste Ciclo I e do modo como João Paulo II ordenará as suas reflexões. As palavras de Cristo, com a dupla referência ao “princípio”, tornam-se um convite para que os próprios interlocutores reflectam sobre o plano original de Deus ao criar o homem como varão e mulher, e assim compreenderem o sentido normativo das palavras do *Gênesis*<sup>180</sup>.

Partindo dos dois relatos da criação, ainda que se focando principalmente no segundo, João Paulo II analisará as três experiências originais que o homem faz no seu corpo, no estado de inocência original: solidão original, unidade original, nudez original (sem vergonha)<sup>181</sup>. O fruto destas análises, permeadas pelo que João Paulo chamará “hermenêutica do dom”, será o conceito-chave de “significado esponsal do corpo”, pelo qual se indica que o corpo tem a capacidade de expressar o amor esponsal entre varão e mulher, onde eles se tornam dom um para o outro<sup>182</sup>.

Por fim, a partir de *Gn* 4, segundo a linguagem bíblica do “conhecimento”, João Paulo II aprofundará ainda mais a verdade acerca da relação conjugal, analisando igualmente os dinamismos da procriação humana a partir de uma perspectiva teológica<sup>183</sup>. Fica claro que o “significado esponsal do corpo” e o “significado procriativo do corpo” estão intimamente ligados e estão intrinsecamente relacionados<sup>184</sup>. Ainda assim, é legítimo analisá-las

---

<sup>179</sup> Cf. *Catequese* 1, 2. Cristo refere-se a *Gn* 1, 1: «No princípio Deus criou os céus e a terra».

<sup>180</sup> Cf. *Catequese* 1, 4.

<sup>181</sup> Cf. *Catequese* 3-12. O primeiro relato da criação encontra-se em *Gn* 1-2, 4a. O segundo relato encontra-se, em sentido estrito, no segundo capítulo, mas será analisado de modo articulado com o terceiro capítulo: *Gn* 2, 4b-3.

<sup>182</sup> Cf. *Catequese* 13-19.

<sup>183</sup> Cf. *Catequese* 20-22. Estas análises partem do seguinte trecho: «O homem conheceu Eva, sua mulher; ela concebeu e deu à luz Caim e disse: “Adquiri um homem com a ajuda de Iaweh”. Depois ela deu também à luz Abel, irmão de Caim» (*Gn* 4, 1-2a).

<sup>184</sup> Cf. *Catequese* 22, 6. Numa outra catequese, João Paulo II dirá que o «significado procriativo (...) está radicado no significado esponsal do corpo e quase organicamente emerge dele» (*Catequese* 39, 5). Michael Waldstein nas interpretações que faz, estabelece uma relação entre estes dois conceitos – “significado esponsal” e “significado procriativo” – com os dois sentidos associados ao acto conjugal de que fala *Humanae Vitae*, 12: sentido unitivo e sentido procriativo (Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 116).

separadamente<sup>185</sup>. A análise mais aprofundada deste Ciclo I fica reservada para a segunda parte do nosso trabalho.

### 2.1.2. Ciclo II: Cristo apela ao coração

O Ciclo II radica-se nas palavras que Cristo profere no Sermão da Montanha acerca do adultério: «Ouvistes o que foi dito: *Não cometerás adultério*. Eu, porém, vos digo: todo aquele que olha para uma mulher com desejo libidinoso já cometeu adultério com ela em seu coração» (Mt 5, 27-28).

Após uma secção introdutória em torno destas palavras de Cristo, João Paulo II recorre a Gn 3 para analisar a origem da concupiscência, como consequência da ruptura da aliança com Deus e a formação do “homem da concupiscência” nos novos dinamismos da experiência do corpo e da relação entre homem e mulher<sup>186</sup>. De seguida, João Paulo II analisa os três membros que compõem a sentença de Jesus: o mandamento contra o adultério, o significado de olhar para uma mulher com desejo libidinoso e o sentido de cometer adultério no coração<sup>187</sup>. Por fim, explora o novo *ethos* do corpo que está por detrás das palavras de Cristo, onde o coração não é acusado, mas sim chamado e agraciado pelo Espírito Santo para viver de acordo com o verdadeiro valor do corpo, assente na verdade da criação e na perspectiva da redenção do corpo<sup>188</sup>.

Neste ciclo podemos observar como o coração humano, originalmente permeado pela percepção do dom e da comunhão, ao ser alvo de um desequilíbrio e deformação, traz consigo uma deformação e limitação do próprio significado esponsal do corpo<sup>189</sup>. Não que o corpo tenha perdido o seu valor oblativo e dignidade original objectiva, mas o modo do “homem histórico” experimentar, perceber e medir o seu próprio corpo e o corpo dos outros, no

---

<sup>185</sup> De acordo com o que indicámos na Introdução, o nosso trabalho encontra-se limitado a este Ciclo I centrando-se na compreensão do significado esponsal do corpo, propriamente dito. Tendo em vista estes nossos objectivos, não entraremos explicitamente na relação desse conceito com a procriação humana.

<sup>186</sup> Cf. *Catequese* 24-33.

<sup>187</sup> Cf. *Catequese* 34-43.

<sup>188</sup> Cf. *Catequese* 44-59.

<sup>189</sup> Cf. *Catequese* 31, 6; 32, 1; 40, 2.

que toca à sexualidade, isso sim, encontra-se deformado e marcado pelo egoísmo<sup>190</sup>. Este aspecto abre-nos para o facto de que no conceito de “significado esponsal do corpo” está também incluído o próprio modo de viver e medir subjectivamente o corpo<sup>191</sup>. O apelo histórico de Cristo a que o “homem da concupiscência” viva segundo a verdade do seu corpo supõe, então, como dissemos, a perspectiva da redenção.

### 2.1.3. Ciclo III: Cristo apela à ressurreição

O Ciclo III desenvolve-se a partir das palavras de Cristo no colóquio com os saduceus acerca da ressurreição:

Não estais errados, desconhecendo tanto as Escrituras como o poder de Deus? Pois quando ressuscitarem dos mortos, nem eles se casam, nem elas se dão em casamento, mas serão como anjos nos céus. Quanto aos mortos que hão de ressurgir, não lestes no livro de Moisés, no trecho sobre a sarça, como Deus lhe disse: “Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob”? Ora, ele não é Deus de mortos, mas sim de vivos. Estais muito errados! (*Mt* 12, 24-27)<sup>192</sup>.

Estas palavras, ao apontarem para a futura ressurreição, vêm completar precisamente aquilo que João Paulo II chama “revelação do corpo”<sup>193</sup>. Este ciclo estará ordenado em duas secções: primeiro analisa os ensinamentos de Jesus acerca da ressurreição e, depois, aprofunda os ensinamentos escatológicos de Paulo (*1Cor* 15, 42-49)<sup>194</sup>.

João Paulo II demonstra como no mundo da ressurreição da carne se dá uma espiritualização do homem que garante uma integração perfeita e harmoniosa entre o corpo e a alma<sup>195</sup>. Não se trata de uma desencarnação: as energias do corpo estarão permeadas pelas

---

<sup>190</sup> Cf. *Catequese* 31, 6. O termo “medir” procura traduzir o valor e a dignidade que o homem é capaz de encontrar no seu próprio corpo e o significado que este tem para ele.

<sup>191</sup> Cf. *Catequese* 31, 5. João Paulo II dirá: «O “significado do corpo” é simultaneamente aquilo que determina a atitude: é o modo de viver o corpo. (...) Esse “significado” não modifica a realidade em si mesma, aquilo que o corpo humano é e não deixa de ser na sexualidade que lhe é própria, independentemente dos estados da nossa consciência e das nossas experiências. Todavia, tal significado puramente objectivo do corpo e do sexo, fora do sistema de relações interpessoais reais e concretas entre o varão e a mulher é, em certo sentido, “não histórico”» (*Catequese* 31, 5).

<sup>192</sup> Nas outras versões: *Mt* 22, 29-32; *Lc* 20, 34-38.

<sup>193</sup> Cf. *Catequese* 68, 5.

<sup>194</sup> As catequeses que brotam directamente das palavras de Cristo correspondem a *Catequese* 64-69. As catequeses que analisam a doutrina paulina encontram-se em *Catequese* 70-72.

<sup>195</sup> Cf. *Catequese* 66, 5-6.

forças do espírito e o homem já não experimentará uma oposição entre o espiritual e o corpóreo<sup>196</sup>.

Ao mesmo tempo, analisará a questão da ressurreição no âmbito da fé na “comunhão dos santos”, segundo as categorias da «redescoberta de uma nova, perfeita subjectividade de cada um, e, ao mesmo tempo, da *redescoberta* de uma nova, perfeita intersubjectividade de todos»<sup>197</sup>.

A realidade da ressurreição significa a perfeita integração do mundo criado na ordem trinitária e como tal, devemos ver aí a definitiva realização do significado esponsal do corpo<sup>198</sup>. Visto sempre em relação com a verdade que advém do mistério da criação, o significado esponsal do corpo aponta originalmente para o facto de o homem, enquanto varão e mulher, ser pessoa e ser chamado para a vida da comunhão de pessoas. Esta verdade realizar-se-á plenamente no “mundo futuro”<sup>199</sup>. Neste sentido, é útil recorrer ao modo de João Paulo II clarificar a questão:

Em si mesmos, o matrimónio e a procriação não determinam definitivamente o significado original e fundamental do ser corpo, nem de ser, enquanto corpo, varão e mulher. O matrimónio e a procriação dão apenas realidade concreta àquele significado nas dimensões da história. (...) O significado “esponsal” do corpo, na ressurreição para a vida futura, corresponderá de modo perfeito, quer ao facto de que o homem, enquanto varão-mulher, é pessoa criada à “imagem e semelhança de Deus”, quer ao facto de que esta imagem se realiza na comunhão das pessoas<sup>200</sup>.

#### **2.1.4. Ciclo IV: A virgindade consagrada<sup>201</sup>**

O Ciclo IV analisa o celibato pelo Reino dos Céus e está primeiramente fundado, novamente, sobre as palavras de Cristo. Retoma-se o diálogo de Jesus com os fariseus acerca

---

<sup>196</sup> Cf. *Catequese* 67, 1.

<sup>197</sup> *Catequese* 68, 4.

<sup>198</sup> Cf. *Catequese* 68, 4.

<sup>199</sup> Cf. *Catequese* 69, 4.

<sup>200</sup> *Catequese* 69, 4.

<sup>201</sup> Temos em conta que no manuscrito original, escrito em polaco, prévio à eleição papal, este ciclo encontrava-se integrado no interior do terceiro capítulo da primeira parte. Isto é, fazendo um só capítulo com o Ciclo III, o Ciclo IV seria abordado mais como um desenvolvimento do apelo de Cristo à ressurreição futura do que como um estado de vida. O facto de estes ensinamentos terem oficialmente vindo a público na forma de sucessivas catequeses papais oculta esse tipo de estruturas internas que estariam originalmente na mente de Karol Wojtyla (Cf. G. MARENGO, *Introduzione*, 71-76; cf. C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 73-77. 332; cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 6-11.105-120).



da indissolubilidade do matrimónio, mas agora recorre-se às palavras que se seguem a esse diálogo e que o encerram:

Ele acrescentou: «Nem todos são capazes de compreender essa palavra, mas só aqueles a quem é concedido. Com efeito, há eunucos que nasceram assim, do ventre materno. E há eunucos que foram feitos eunucos pelos homens. E há eunucos que se fizeram eunucos por causa do Reino dos Céus. Quem tiver capacidade para compreender, compreenda!» (Mt 19, 11-12).

Depois de aprofundar este trecho central do *Evangelho de Mateus* e daí retirar os ensinamentos necessários acerca do celibato, João Paulo II recorrerá igualmente ao entendimento de Paulo acerca da relação entre virgindade e matrimónio, presente em *1Cor* 7<sup>202</sup>.

O celibato será compreendido como um sinal que expressa a verdade de que o corpo é chamado para a glorificação, tornando-se testemunho antecipatório, no meio da história, da futura ressurreição<sup>203</sup>. Neste sentido, a virgindade consagrada torna-se expressão do absoluto e eterno significado esponsal do corpo que será pleno na realidade da “comunhão dos santos”<sup>204</sup>. Esta escolha pelo celibato, profundamente marcada pelo dinamismo do dom de si, na base da sua masculinidade ou feminilidade, corresponde verdadeiramente à lógica do autêntico desenvolvimento da imagem de Deus no seu significado trinitário: quer porque a virgindade consagrada é uma forma de doação esponsal, que está de acordo com o significado do corpo, quer porque ela aponta para aquela glorificação futura do homem, quando se vier a viver definitivamente a comunhão trinitária<sup>205</sup>.

### **2.1.5. Ciclo V: A sacramentalidade do matrimónio**

O Ciclo V, abrindo e concretizando a reflexão acerca da sacramentalidade do matrimónio, encontra-se marcado pelo aprofundamento do *sacramentum magnum*, o grande

---

<sup>202</sup> Em torno do trecho de *Mateus*: cf. *Catequese* 73-81. Em torno da interpretação paulina: cf. *Catequese* 82-86.

<sup>203</sup> Cf. *Catequese* 75, 1.

<sup>204</sup> Cf. *Catequese* 75, 1.

<sup>205</sup> Cf. *Catequese* 77, 2. 80.

mistério do amor esponsal que se encontra presente na *Carta aos Efésios*. Citamos uma parte desse texto:

E vós maridos, amai vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, a fim de purificá-la com o banho da água e santificá-la pela Palavra, para apresentar a si mesmo a Igreja, gloriosa, sem mancha nem ruga, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível. (...) Por isso deixará o homem seu pai e sua mãe e se ligará à sua mulher, e serão ambos uma só carne. É grande este mistério: refiro-me à relação entre Cristo e a sua Igreja (*Ef* 5, 25-27. 31-32).

Podemos observar como estas palavras regressam àquele “princípio” do livro do *Gênesis* (*Gn* 2, 24) quando descrevem o grande mistério. Assim, João Paulo II irá ler a *Carta aos Efésios* à luz dos ensinamentos de Jesus acerca do “princípio”, e ao mesmo tempo, aproveitará as luzes do mesmo livro bíblico para reaprofundar a sua leitura já realizada nos ciclos anteriores.

A principal divisão interna é a distinção entre a “graça” do sacramento e o “sinal” sacramental<sup>206</sup>. Assim, teremos uma primeira parte dedicada à dimensão da Aliança e da graça, que passa por uma leitura detalhada do texto da *Carta aos Efésios* onde se encontra a analogia esponsal, seguida de uma análise geral do “grande mistério” da relação entre Cristo e a Igreja, para lá do texto de *Efésios* e, por fim, cruza-se a doutrina de Paulo com as palavras de Cristo que fundaram os primeiros ciclos, donde João Paulo II já havia retirado as suas reflexões acerca da redenção do corpo<sup>207</sup>. A segunda parte será, então, dedicada à análise da dimensão do sinal. Aí, João Paulo II desenvolverá o conceito de “linguagem do corpo”, onde o sinal sacramental assentará nas palavras do consentimento, ditas em verdade, e na união sexual entre varão e mulher<sup>208</sup>. Para completar esta segunda parte, o Santo Padre também recorrerá posteriormente a dois livros bíblicos: *Cântico dos Cânticos* e *Tobias*<sup>209</sup>.

---

<sup>206</sup> Essa divisão aparece confirmada pelo próprio João Paulo II: «As reflexões sobre o sacramento do matrimónio foram conduzidas na consideração das *duas dimensões* essenciais deste *sacramento* (como de todos os outros), isto é, a dimensão da Aliança e da graça e a dimensão do sinal» (*Catequese* 129, 2).

<sup>207</sup> Cf. *Catequese* 87-103. Acerca da analogia esponsal, veremos João Paulo II falar duma circularidade: os cônjuges cristãos participam do amor salvífico de Cristo pela Igreja que, por sua vez, se exprime segundo as categorias da esponsalidade (Cf. *Catequese* 103, 2).

<sup>208</sup> Cf. *Catequese* 104-108

<sup>209</sup> Cf. *Catequese* 109-112.

### 2.1.6. Ciclo VI: O amor e a fecundidade<sup>210</sup>

O grande objecto de análise deste último ciclo é a doutrina da encíclica de Paulo VI, *Humanae Vitae*. João Paulo II ocupar-se-á, em primeiro lugar, a reflectir e a apresentar o ensinamento da encíclica acerca da contracepção<sup>211</sup>. De seguida, centrará as suas reflexões na espiritualidade conjugal que a mesma encíclica propõe<sup>212</sup>. João Paulo II demonstrará como o grande ensinamento da encíclica – a necessidade de garantir a união do sentido procriativo e do sentido unitivo do acto conjugal – corresponde à necessidade de reler a própria linguagem do corpo na verdade<sup>213</sup>. A linguagem corpórea, com que os cônjuges dialogam e entram em comunhão, deve justamente respeitar a verdade objectiva do corpo, da qual fazem parte os próprios ritmos naturais que pertencem às funções geradoras e procriativas<sup>214</sup>. Dirá então João Paulo II:

Pode-se dizer que no caso de uma separação artificial destes dois significados no acto conjugal realiza-se uma real união corpórea, mas ela não corresponde à verdade interior e à dignidade da comunhão pessoal: *communio personarum*. Tal comunhão exige de facto que a “linguagem do corpo” seja expressa reciprocamente na verdade interior do seu significado<sup>215</sup>.

Recordemos que estes comentários à *Humanae Vitae*, ainda que pareçam possuir um conteúdo interno bem diferenciado das catequese precedentes, não são, na verdade, acrescentados artificialmente ao conjunto anterior<sup>216</sup>. Na intenção de João Paulo II, as catequese anteriores que formam as duas partes – “redenção do corpo” e “sacramentalidade

---

<sup>210</sup> No projecto original polaco, o conteúdo deste ciclo encontrar-se-ia no Capítulo III da Parte II (Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 9. 106; cf. G. MARENGO, *Introduzione*, 71-76; cf. C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 73-77. 332).

<sup>211</sup> Cf. *Catequese* 114-121.

<sup>212</sup> Cf. *Catequese* 122-128.

<sup>213</sup> Cf. *Catequese* 119. O corpo, na sua verdade, possui uma linguagem objectiva, visto ser expressão do chamamento para o amor e para a fecundidade. A expressão “reler a linguagem do corpo na verdade” indica a descoberta subjectiva da verdade unitiva e procriativa que o corpo transporta, tal como o agir e expressar-se com o corpo em conformidade com essa verdade (Cf. *Catequese* 105, 7; 106, 2). A linguagem da qual o homem é autor e se exprime com o corpo deve corresponder ao significado objectivo do mesmo, preservando a dimensão unitiva e procriativa simultaneamente (Cf. *Catequese* 107, 3).

<sup>214</sup> Cf. *Catequese* 121, 1.

<sup>215</sup> *Catequese* 119, 7. O acto conjugal significa amor e potencial fecundidade e, por isso, esta verdade tem de exprimir-se na “linguagem do corpo” da qual o homem é autor. Caso esta “linguagem” abdique da sua componente procriativa, ela também deixará de ser expressão de amor (Cf. *Catequese* 119, 6). Aqui a “linguagem do corpo” transportará uma mentira apesar de existir uma real união corpórea (Cf. *Catequese* 119, 7).

<sup>216</sup> Cf. *Catequese* 129, 4.

do matrimónio” – constituem como que um amplo comentário à doutrina desta encíclica<sup>217</sup>. O próprio João Paulo II dirá no fim deste ciclo que, para enfrentar as questões que a *Humanae Vitae* lança e procurar alcançar respostas, é necessário mergulhar primeiro naquele campo bíblico-teológico que foi sendo analisado em todos os outros ciclos<sup>218</sup>. É precisamente deste modo que podemos compreender a estrutura interna das 129 catequese que constituem a *Teologia do Corpo*.

## **2.2. Chaves hermenêuticas da *Teologia do Corpo***

Ainda antes de descer ao objecto concreto da nossa análise – o primeiro ciclo das catequese sobre o amor humano – importa determo-nos nas linhas fundamentais que estruturam estas reflexões de João Paulo II. Parte desse trabalho já foi realizado quando aprofundámos o percurso intelectual de Karol Wojtyła, realçando aqueles marcos onde a *Teologia do Corpo* mais se fundamenta, e aqueles que oferecem mais solidez à análise concreta que fazemos do tema elegido. Neste momento, procuraremos oferecer algumas chaves hermenêuticas que são certamente fundamentais para aceder correctamente à *Teologia do Corpo*, não só em relação ao seu método, mas também em relação aos seus principais conceitos e conteúdos.

### **2.2.1. “Princípio”, pecado, redenção**

A primeira catequese da *Teologia do Corpo* é, desde logo, marcada pela referência ao convite que Cristo faz aos seus interlocutores de regressar ao “princípio” quando O questionaram acerca da indissolubilidade do matrimónio (Cf. *Mt* 19, 3-8; cf. *Mc* 10, 2-9)<sup>219</sup>. Este “princípio” é algo muito concreto no entender de Cristo: trata-se de um convite claro a

---

<sup>217</sup> Cf. *Catequese* 129, 2.

<sup>218</sup> Cf. *Catequese* 129, 4.

<sup>219</sup> Cf. *Catequese* 1, 2.

reler a verdade que se encontra nas primeiras páginas do livro do *Génesis* como maneira de aceder à vontade do Criador acerca do homem e acerca da relação entre varão e mulher<sup>220</sup>.

Cristo convida os seus interlocutores a se dirigirem rumo ao “princípio criacional”, superando o limite do estado de pecado e indo até ao estado de inocência original, mas sempre na perspectiva do mistério da redenção<sup>221</sup>. Esse mistério da redenção em Cristo assegura a continuidade e a unidade entre o estado de inocência original, em termos históricos, irremediavelmente perdida, e o estado hereditário de pecado<sup>222</sup>. Só nesse patamar da redenção é que Cristo pode convidar-nos a “entrar” no “princípio”. Ao mesmo tempo, o “princípio” refere-se àquela estrutura íntima originária e permanente que constitui cada homem concreto de todos os tempos, refere-se àquela verdade central do homem ser imagem de Deus, como fundamento ontológico que subsiste e perdura em todos os estados e que permanece impressa no corpo do varão e da mulher<sup>223</sup>. Juan Pietro Solana interpreta:

Este regresso às origens não é um movimento estranho, mas o exercício necessário para encontrar a continuidade essencial entre os estados, diametralmente opostos: o estado *histórico* de pecado e o estado *pre-histórico* de inocência na perspectiva escatológica da ressurreição do corpo. A existência desta continuidade levar-nos-á ao conhecimento do homem tal como foi plasmado por Deus no mistério da criação enquanto *varão e mulher à imagem de Deus* – fundamento onto-teológico da *continuidade e unidade* entre estes dois estados – e ao significado universal e normativo deste estado de inocência original que permanece como *ethos do dom* no homem inteiro, no interior de cada homem histórico chamado à redenção no seu corpo sexuado<sup>224</sup>.

A análise do *Génesis* demonstra como a criação estabelece raízes antropológicas permanentes e oferece assim uma disposição normativa perene, intrínseca ao homem, na experiência que faz do seu corpo<sup>225</sup>. No entender de João Paulo II, a referência ao “princípio” não indica propriamente um movimento cronológico, mas uma descoberta do plano original

---

<sup>220</sup> Cf. *Catequese* 1, 3-5.

<sup>221</sup> Cf. *Catequese* 4, 3.

<sup>222</sup> Cf. *Catequese* 4, 3.

<sup>223</sup> Cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana. Verdad y Ethos del Cuerpo Humano a la Luz de las Catequesis de Juan Pablo II «Hombre y Mujer lo Creó»* (Murcia: Quaderna Editorial 2004) 73.

<sup>224</sup> J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 73. O mesmo autor falará também da verdade metafísica da criação como medida de toda a realidade ou como fundamento último da antropologia que João Paulo II desenvolve (Cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 58).

<sup>225</sup> Cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 73. João Paulo II fala precisamente da revelação de «raízes permanentes do aspecto humano e sobretudo teológico do *ethos do corpo*» (*Catequese* 18, 3).

de Deus acerca do corpo humano na sua masculinidade e feminilidade<sup>226</sup>. É nesta base que ele utiliza regularmente a expressão “pré-história” para indicar o estado de inocência original, por oposição ao “estado histórico” do homem caído<sup>227</sup>. Não é uma pré-história cronológica, mas teológica. Os primeiros capítulos do *Génesis* não são propriamente o relato histórico das experiências do primeiro varão e mulher, mas antes, a revelação da verdade original e primordial do ser humano à imagem de Deus enquanto realidade que subsiste permanentemente no íntimo de todo o homem. Mesmo diante da realidade do pecado, a verdade do corpo no seu significado esposal manter-se-á no seu nível mais profundo como expressão da imagem de Deus<sup>228</sup>. Esse significado permanece «*como dever conferido ao homem pelo ethos do dom*, inscrito no mais profundo do coração humano, como eco longínquo da inocência original»<sup>229</sup>.

É pois, a partir desta continuidade teológica e antropológica, invocada e defendida por João Paulo II, que encontramos legitimidade para, na presente dissertação, concentrarmos a análise do significado esposal do corpo exclusivamente no Ciclo I das catequeses.

### 2.2.2. Revelação e experiência

Numa das suas primeiras catequeses, João Paulo II estabelece a metodologia que irá moldar as suas análises e que passa pela relação e convergência entre revelação e experiência:

No contexto assim substancialmente descrito pela teologia do homem-corpo, se pensarmos no método das próximas análises a respeito da revelação do “princípio”, em que é essencial a referência aos primeiros capítulos do livro do *Génesis*, devemos logo dirigir a nossa atenção para um facto que é especialmente importante para a interpretação teológica: importante, pois consiste na relação entre revelação e experiência. Na interpretação da revelação a respeito do homem e sobretudo a respeito do corpo, temos motivos compreensíveis para nos referirmos à experiência, porque o homem-corpo é

---

<sup>226</sup> Cf. *Catequese* 16, 2.

<sup>227</sup> Veja-se por exemplo: «*O homem histórico está, por assim dizer, radicado na sua pré-história teológica revelada e, por isso, cada ponto da sua pecaminosidade histórica explica-se (tanto para a alma como para o corpo) através da referência à inocência original*» (*Catequese* 4, 2.). Solana fala desta “pré-história” teológica como revelação do modelo original e inalterável do homem e da dignidade pessoal do corpo humano (Cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 74). Mary Healy esquematiza o sistema de João Paulo II referindo-se a quatro etapas: humanidade original, humanidade caída, humanidade redimida, humanidade glorificada. A história tal como é conhecida e experimentada por nós acontece nas etapas da humanidade caída e redimida (Cf. M. HEALY, *Os Homens e as Mulheres são do Éden. Um Guia de Estudo da Teologia do Corpo de João Paulo II* [Lisboa: Diel 2013] 23-24).

<sup>228</sup> Cf. *Catequese* 15, 5.

<sup>229</sup> *Catequese* 19, 2.

percebido por nós sobretudo na experiência. À luz das acima mencionadas considerações fundamentais, temos todo o direito de alimentar a convicção de que esta nossa experiência “histórica” deve, de certo modo, deter-se no limiar da inocência original do homem, porque permanece inadequada relativamente a esta. Todavia, à luz das referidas considerações introdutórias, devemos chegar à convicção de que *a nossa experiência humana é, neste caso, um meio legítimo, de algum modo, para a interpretação teológica* e é, em certo sentido, um ponto de referência indispensável para onde devemos apelar na interpretação do “princípio”<sup>230</sup>.

Esta convergência entre revelação e experiência está, desde logo, profundamente de acordo com o esforço antropológico-filosófico de Karol Wojtyła em procurar realçar os dinamismos do “eu” concreto, realçando o homem como sujeito vivo<sup>231</sup>. Neste sentido, veremos como João Paulo II se ocupará maioritariamente das análises de *Génesis* 2 e 3, onde a dimensão subjectiva do homem aparece revelada com maior clareza nas experiências primordiais que faz no seu corpo.

Enquanto na revelação plena em Cristo nos é oferecida a verdade do ser e do agir humano de acordo com a ordem criacional, na experiência somos conduzidos àqueles elementos antropológicos que compõem dinamicamente essa mesma verdade inscrita no ser humano<sup>232</sup>. Assim se compreende o movimento destas catequese: optando por uma circularidade entre o primado de Cristo (e as Suas palavras) e as experiências humanas, buscam a identidade teológica do homem criado à imagem de Deus e plenamente iluminado em Cristo, e buscam as verdades perenes que brotam das experiências originárias do varão e da mulher<sup>233</sup>.

Gilfredo Marengo realça como na metodologia de João Paulo II, sem nunca abandonar o terreno da objectividade universal da constituição ontológica do homem, o primado do “princípio” nunca chega a ser um dado exterior que é posteriormente imposto à subjectividade

---

<sup>230</sup> *Catequese* 4, 4. Sobre o modo como o “homem histórico” experimenta o seu corpo, na perspectiva da redenção, João Paulo II recorre à expressão de S. Paulo: «Mas também nós, que temos as primícias do Espírito, gememos interiormente, suspirando pela redenção do nosso corpo» (*Rm* 8, 23).

<sup>231</sup> Veja-se por exemplo: K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 31-58. Na introdução a esta obra, Burgos explica que a experiência é a «dimensão cognoscitiva da vivência através da qual interagimos com o mundo» (J. MANUEL BURGOS, *Prólogo*, 17). No conceito de experiência encontramos a vivência de um conteúdo objetivo que é experimentado (objectividade), e ao mesmo tempo, a vivência de mim mesmo ao experimentar esse conteúdo (subjectividade). As presentes análises focar-se-ão concretamente na experiência que o homem faz do seu corpo, no modo como o homem existe no seu corpo (Cf. J. MANUEL BURGOS, *Prólogo*, 17).

<sup>232</sup> Cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 70.

<sup>233</sup> Cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 70.

humana<sup>234</sup>. O tipo de análise que o Papa faz do livro do *Génesis*, relacionando o dado objectivo do homem ser criado à imagem de Deus com as experiências subjectivas originais que se encontram nos capítulos 2 e 3, permite olhar o “princípio” não como algo que está antes do homem, mas como factor sem o qual o homem não se compreende a si mesmo na actualidade<sup>235</sup>. Tal visão é possível porque a objectividade humana aparece nestas catequeses conjugada com a experiência de autodescoberta do ser humano, isto é, com o caminho de compreensão que o homem faz de si mesmo<sup>236</sup>.

As experiências originárias – solidão original, unidade original, nudez original – que vêm relatadas no *Génesis* são compreendidas por João Paulo II do seguinte modo:

Falando das experiências humanas originais pensamos não tanto na sua distância temporal mas antes no seu significado fundamental. O importante não é, por conseguinte, que estas experiências pertençam à pré-história do homem (à sua “pré-história teológica”), mas que elas se encontrem sempre na raiz de toda a experiência humana. E isto é verdade, apesar de, no desenrolar-se da ordinária existência humana, não se prestar muita atenção a essas experiências essenciais. Elas, de facto, encontram-se tão ligadas às coisas ordinárias da vida que, em geral, não damos conta de serem extraordinárias. (...) Isso [descobrir o extraordinário no ordinário] é possível porque a revelação (a original, que encontrou expressão, primeiro, na narrativa javista de Génesis 2-3 e, depois, no texto de Génesis 1) leva em consideração precisamente *essas experiências primordiais em que aparece, de maneira quase completa, a absoluta originalidade* daquilo que o ser humano varão-mulher é enquanto homem, também através do seu corpo<sup>237</sup>.

São experiências comuns, tanto concretas, já que dizem respeito à experiência do varão e mulher que aparecem no *Génesis*, como universais, já que, em certo sentido, estão na raiz das próprias experiências de cada pessoa humana, como ecos primordiais daquilo que o homem é e vive através do seu corpo<sup>238</sup>. Fazendo parte do contexto do “princípio”, especialmente em *Gn* 2-3, no fundo, vemos descrita uma verdade que é subjectivamente apreendida, vivida e conhecida pelo varão e pela mulher e que diz respeito ao modo como estes se compreendem e têm consciência de si mesmos. No “princípio” encontramos uma

---

<sup>234</sup> Cf. G. MARENGO, *La Antropología Adecuada en las Catequesis sobre el Amor Humano: Líneas de Reflexión*, in L. MELINA – S. GRYGIEL (Dir.), *Amar el Amor Humano. El Legado de Juan Pablo II sobre el Matrimonio y la Familia* (Valência: EDICEP C.B. 2008) 168.

<sup>235</sup> Cf. G. MARENGO, *La Antropología Adecuada en las Catequesis sobre el Amor Humano*, 169.

<sup>236</sup> Cf. G. MARENGO, *La Antropología Adecuada en las Catequesis sobre el Amor Humano*, 161; cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 72.

<sup>237</sup> *Catequese* 11, 1. Mais tarde apresentará a mesma ideia por outras palavras: «Portanto, não apenas a realidade objectiva do corpo, mas ainda, muito mais, segundo parece, a consciência subjectiva e também a “experiência” subjectiva do corpo, entram, a cada passo, na estrutura dos textos bíblicos, e por isso requerem ser tomados em consideração e encontrar reflexo na teologia» (*Catequese* 60, 1).

<sup>238</sup> Cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 75.



correspondência entre verdade ontológica e consciência dessa mesma verdade na experiência de si. Assim, podemos partir da qualidade da experiência pessoal, para confirmar e aceder à verdade sobre o homem que nos é manifestada por via da revelação. Por exemplo, veremos mais adiante como a experiência da nudez sem vergonha corresponde subjectivamente à verdade objectiva de que homem é criado à imagem de Deus – e por isso, vocacionado para o dom –, e confirma, por sua vez, a verdadeira dignidade do corpo humano<sup>239</sup>.

Neste mesmo contexto, João Paulo II recorre a uma categoria a que ele chama “*a posteriori* histórico”. Com ela procura estabelecer uma relação entre estas experiências originárias e as experiências do “homem histórico” caído e redimido, procurando desse modo reconstruir o ambiente teológico da inocência original na vivência recíproca do corpo<sup>240</sup>. Ainda que separado do estado de inocência original, onde o sentido de doação permeia a consciência humana, o “homem histórico” pode aproximar-se desse estado através de um contraste, ou seja, recorrendo à sua própria experiência de pecado<sup>241</sup>. Todo o homem se encontra enraizado na sua “pré-história teológica”, logo, se falamos de um estado de graça perdida, então existe necessariamente aí uma referência permanente a essa mesma graça da inocência original<sup>242</sup>. Deste modo, nesta metodologia que procura atingir o sentido originário do corpo na sua relação com a inocência original, João Paulo II, para além das referências centrais que estão no livro do *Génesis*, integra na sua reflexão os traços dos corações humanos e o modo como hoje experimentamos o nosso corpo e procuramos aceder à sua verdade antropológica e ética<sup>243</sup>. A experiência de cada um pode conectar-se com a experiência essencialmente humana que se encontra descrita nas experiências originais dos textos sagrados<sup>244</sup>. Solana contribui para o aprofundamento desta categoria ao apresentar a

---

<sup>239</sup> Cf. *Catequese* 11-12.

<sup>240</sup> Cf. *Catequese* 16, 5.

<sup>241</sup> Cf. *Catequese* 16, 4.

<sup>242</sup> Cf. *Catequese* 4, 2.

<sup>243</sup> Cf. *Catequese* 17, 6. 18, 1.

<sup>244</sup> Cf. *Catequese* 11, 1; cf. C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Called to Love. Approaching John Paul II's Theology of the Body* (New York: Doubleday 2009) 23-26.

integração de dois sentidos de “princípio”, com os quais se relaciona a convergência entre revelação e experiência:

Por um lado, a verdade permanente da ordem criacional revelada, e por outro, essa mesma verdade enquanto todo o homem pode descobri-la com a sua razão olhando para dentro da experiência da sua própria natureza pessoal corpóreo-sexuada. E, por isso, o coração do homem histórico, pecador e redimido, é o âmbito em que cada um pode captar a verdade desse princípio, ao mesmo tempo revelada e autocompreendida<sup>245</sup>.

João Paulo II irá ainda mais longe: a chamada “revelação do corpo” assenta nos três momentos teológico-antropológicos – “princípio”, redenção, glorificação – e nesse sentido, essa revelação tanto penetra a experiência histórica que o homem faz do seu corpo, como, por outro lado, possibilita uma amplificação da esfera dessa experiência na direcção do “princípio” e na direcção do *eschaton*<sup>246</sup>. Assim, João Paulo II procura entrelaçar essas duas direcções, baseadas nas palavras de Cristo, com a experiência do corpo na nossa dimensão terrena<sup>247</sup>. Isto não só alarga a compreensão da experiência presente do corpo, que não se encontra desligada dessas duas dimensões da existência, como permite uma certa reconstrução teológica do que “seria” a experiência do corpo no “princípio” e do que será no outro mundo<sup>248</sup>. Com esta metodologia, João Paulo II alcança não apenas uma certa revelação objectiva do corpo, mas uma reconstrução da própria experiência subjectiva que a pessoa faria ou fará do seu corpo nestes dois estados, conectando-a com a experiência corpórea do homem histórico, pecador redimido.

### 2.2.3. Antropologia adequada

João Paulo II elabora as suas análises em torno do corpo, no âmbito daquilo que ele chama “antropologia adequada”, procurando alcançar aquilo que no homem é essencialmente humano<sup>249</sup>. Ao utilizar o termo “adequada”, João Paulo II pretende colocar-se no contexto daquela “visão integral do homem” de que Paulo VI fala na *Humanae Vitae*:

---

<sup>245</sup> Cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 74.

<sup>246</sup> Cf. *Catequese* 68, 5.

<sup>247</sup> Cf. *Catequese* 68, 6.

<sup>248</sup> Cf. *Catequese* 68, 6.

<sup>249</sup> Cf. *Catequese* 13, 2.

Somos, com efeito, filhos de uma época na qual, com o desenvolvimento de várias disciplinas, esta visão integral do homem pode ser facilmente rejeitada e substituída por múltiplas *concepções parciais*, as quais afirmando um ou outro aspecto do *compositum humanum*, não atingem o *integrum* do homem, ou deixam-no fora do campo visual. (...) A resposta dada por Cristo aos fariseus quer também que o homem, varão e mulher, seja esse sujeito, isto é, um sujeito que decida as suas próprias acções à luz da verdade integral sobre si mesmo, enquanto verdade original, ou seja, fundamento de experiências autenticamente humanas. É esta a verdade que Cristo nos faz retirar do “princípio”<sup>250</sup>.

É no contexto desta antropologia adequada que João Paulo II constrói uma teologia do corpo. Trata-se de «uma antropologia teológica onde o corpo, como experiência vivida e revelada, é o elemento de verdade, fundamental e central, para construir a dita antropologia»<sup>251</sup>. O “princípio” oferece-nos pouca informação sobre o corpo humano, no seu sentido biológico-científico. Contudo, revela-nos a sua realidade mais profunda, na sua masculinidade e feminilidade, a sua essência, a sua verdade ontológica na estrutura do sujeito pessoal e na esfera da intersubjectividade humana<sup>252</sup>. A ciência poderá providenciar muitas informações acerca da corporeidade e sexualidade humanas, mas a compreensão da dignidade pessoal do corpo na sua sexualidade, e da sua vocação, reside numa outra fonte: a revelação divina que remonta ao “princípio”, no contexto teológico da “imagem de Deus”, e que encontra o seu centro no Verbo Corporeizado<sup>253</sup>. A antropologia adequada afirma a semelhança com Deus como o núcleo ontológico da pessoa, evitando o risco de redução do ser humano e do seu corpo a qualquer tipo de visão incompleta ou parcial<sup>254</sup>.

A expressão “teologia do corpo”, várias vezes repetida, é utilizada como expressão de trabalho necessária para fundar o tema da “redenção do corpo e da sacramentalidade do matrimónio”<sup>255</sup>. Estamos diante de uma vasta antropologia teológica, onde a “teologia do corpo” surge como «chave hermenêutica com a qual compreender a experiência humana em

---

<sup>250</sup> *Catequese* 23, 3; cf. *HV* 7.

<sup>251</sup> J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 65.

<sup>252</sup> Cf. *Catequese* 23, 4.

<sup>253</sup> Cf. *Catequese* 23, 4.

<sup>254</sup> Cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 61. João Paulo II expressa a necessidade de procurar chegar sempre ao que é fundamental e essencialmente pessoal, não apenas ao que toca ao indivíduo concreto, mas também ao relacionamento entre seres humanos, especificamente entre homem e mulher (Cf. *Catequese* 23, 4).

<sup>255</sup> Cf. *Catequese* 129, 1. Já num artigo de 1974, Karol Wojtyła expressava-se do seguinte modo, referindo, pela primeira vez, a necessidade de uma “teologia do corpo”: «Por conseguinte, o *status naturae create*, *lapsae* e o *status naturae redemptae* exigem uma específica síntese teológica, quer dizer, uma específica teologia do corpo, para uma correcta e adequada interpretação desse acontecimento fundamental que é o da comunidade conjugal, quer dizer, aquela particular *communio personarum* que finalmente está formada pelo Sacramento do Matrimónio» (K. WOJTYŁA, *La Familia como “Communio Personarum”*, 245).

todas as suas dimensões e com a qual construir uma antropologia-ética integral que responda à verdade e *ethos* do ser humano»<sup>256</sup>.

Carlo Caffarra, na sua introdução geral às catequeses de João Paulo II, compreende a antropologia adequada como uma “antropologia do centro”, onde as reflexões em torno das experiências humanas teriam o seu centro na experiência do corpo<sup>257</sup>. Ainda assim, os ensinamentos do Papa não se focam apenas no corpo mas no homem que se expressa a si mesmo por meio desse corpo e que, nesse sentido, “é”, por assim dizer, esse corpo<sup>258</sup>. Trata-se portanto de um corpo compreendido em toda a sua verdade, impregnado de toda a realidade da pessoa e dotado da sua dignidade<sup>259</sup>.

Cruzando esta noção de “antropologia do centro” com aquilo que já indicámos acerca do correlativo revelação-experiência, pode-se defender que a antropologia de João Paulo II se caracteriza, então, pela captação do “universal concreto” da identidade da pessoa humana que brota das experiências que esta faz no seu corpo<sup>260</sup>.

Podemos ver esta antropologia adequada explicitamente elaborada nas catequeses dos três primeiros ciclos, que João Paulo II agrupa sob o termo paulino de “redenção do corpo” (Cf. *Rm* 8, 23)<sup>261</sup>. Tendo em conta o dinamismo conciliar (*GS* 22), João Paulo II assegura a primazia do Verbo feito carne na revelação do corpo humano ao próprio homem, e como tal, estes três diferentes ciclos estão dedicados à análise de três diversas palavras de Cristo que,

---

<sup>256</sup> J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 59.

<sup>257</sup> Cf. C. CAFFARRA, *Introduzione Generale*, in GIOVANNI PAOLO II, *La Redenzione del Corpo e la Sacramentalità del Matrimonio nelle Catechesi del Mercoledì (1979-1984)* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009) 83.

<sup>258</sup> Cf. *Catequese* 55, 2.

<sup>259</sup> Cf. *Catequese* 55, 4. Nesta perspectiva o corpo alcança o valor mais alto, no sentido que não é analisado apenas na sua componente física. Analisa-se sim, a pessoa enquanto ser dotado de corpo. Trata-se da elaboração de uma doutrina teológica sobre o homem, a partir do ângulo visual do significado da corporeidade humana (Cf. J. PIETRO SOLANA, 62.78). João Paulo II expressar-se-á neste mesmo sentido numa catequese posterior: «É claro que aqui não se trata do “corpo” em abstracto, mas do homem que é simultaneamente espiritual e corpóreo» (*Catequese* 68, 6).

<sup>260</sup> Cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 68. A lógica do “universal concreto” caracteriza-se pela captação dos dinamismos humanos, que são próprios não apenas do indivíduo, ainda que seja nele que eles se manifestam, mas também da natureza humana, e que, por isso, se convertem em elementos universais (Cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 67). Esta metodologia é, aliás, aquela que será utilizada ao recorrer-se à experiência do primeiro homem do *Génesis*: a sua experiência concreta torna-se paradigmática da de todos os seres humanos e, ao mesmo tempo, encontra-se no âmbito da revelação universal.

<sup>261</sup> Cf. *Catequese* 129, 1.

por sua vez, apontam para diversos estados antropológicos<sup>262</sup>. Christopher West fala de três diferentes fases – a nossa origem antes do pecado, a nossa história afectada pelo pecado e redimida por Cristo, o nosso destino escatológico – como resposta à pergunta: “O que significa ser humano?”<sup>263</sup>. A antropologia adequada é, assim, constituída por um autêntico tríptico teológico que contempla os diversos estados da história da salvação, unificados pela pessoa de Cristo Alfa e Ómega, onde a verdade plena sobre o homem e sobre o corpo, no seu significado sponsal, surge revelada<sup>264</sup>. Vejamos as próprias palavras de João Paulo II:

Para compreender tudo aquilo que comporta a “redenção do corpo”, segundo a carta de Paulo aos Romanos, é necessária uma autêntica teologia do corpo. Procurámos construir esta teologia, referindo-nos antes de tudo às palavras de Cristo. Os elementos constitutivos da teologia do corpo estão contidos naquilo que Cristo disse fazendo referência ao “princípio”, acerca da indissolubilidade do matrimónio, acerca da concupiscência, apelando para o coração humano, no Sermão da Montanha, e também naquilo que disse referindo-se à ressurreição. (...) Cristo fala ao homem e fala acerca do homem: do homem que é “corpo” e foi criado como varão e mulher à imagem e semelhança de Deus; do homem cujo coração está submetido à concupiscência e, finalmente, do homem diante do qual se abre a perspectiva da ressurreição do corpo<sup>265</sup>.

Esta busca de uma antropologia adequada que tenha em conta a verdade integral e a dignidade pessoal do corpo humano passa pela revelação do significado do corpo, daquilo que ele revela e expressa. E aqui veremos como, segundo as análises de João Paulo II, o corpo expressa não apenas a pessoa enquanto sujeito concreto, mas expressa igualmente o chamamento para a comunhão<sup>266</sup>. Esta antropologia apontará decisivamente para a verdade oblativa e comunal da pessoa-corpo, enquanto varão e mulher<sup>267</sup>. O próprio explicará:

Quer a resposta dada aos fariseus quanto à indissolubilidade do matrimónio, quer as palavras do Sermão da Montanha a respeito do controlo da concupiscência, demonstram – pelo menos indirectamente – que *o Criador assinalou como tarefa ao homem o corpo, a sua masculinidade e feminilidade* e que na masculinidade e feminilidade assinalou-lhe, em certo sentido, como tarefa, a sua humanidade, a dignidade da pessoa, e também o sinal transparente da “comunhão” interpessoal, na qual o homem se realiza a si mesmo através do autêntico dom de si<sup>268</sup>.

Giovanni Cavalcoli ainda irá mais longe na sua interpretação explicando que o corpo não surge apenas como manifestação da pessoa, mas também, de um modo diverso, do

---

<sup>262</sup> Cf. *Catequese* 1-72. Estas palavras de Cristo, convidando o homem a entrar na sua plena imagem, possuem um explícito conteúdo antropológico e referem-se à verdade perene acerca do corpo sobre o qual é constituída a antropologia adequada (Cf. *Catequese* 25, 2).

<sup>263</sup> Cf. C. WEST., *Theology of the Body Explained*, 74.

<sup>264</sup> Cf. C. WEST., *Theology of the Body Explained*, 75.

<sup>265</sup> Cf. *Catequese* 86, 4.

<sup>266</sup> Cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 74.

<sup>267</sup> Cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 71.

<sup>268</sup> Cf. *Catequese* 59, 2.

próprio Deus<sup>269</sup>. Em certo sentido, esta tríplice manifestação do corpo – pessoa, comunhão, Deus – podemos encontrá-la enraizada precisamente na verdade do homem que é criado à imagem de Deus. Aliás, estruturante para a compreensão desta antropologia adequada é a afirmação da semelhança com Deus como o verdadeiro núcleo ontológico da pessoa e como a chave de compreensão do ser humano<sup>270</sup>.

Por fim, recorremos à sistematização que Juan Luis Lorda faz dos principais componentes da antropologia de Karol Wojtyla e que estarão presentes na *Teologia do Corpo*<sup>271</sup>:

a) Uma sólida base na ontologia tomista que possibilita ver a pessoa na existência e na acção de um modo objectivo.

b) Um método exegético e fenomenológico que busca não apenas um dinamismo meramente descritivo mas também ontológico, necessário para captar os diferentes aspectos da experiência que a pessoa faz de si no seu corpo.

c) Enfoques personalistas que iluminam fortemente os aspectos sobre os quais a pessoa se desenvolve e se manifesta: as relações humanas, a formação da sociedade e a cultura. Procura-se não apenas uma definição estática da pessoa, mas também as estruturas dinâmicas da própria pessoa: autoconsciência, autodeterminação, experiência do seu corpo.

d) Um forte enraizamento teológico nos grandes temas da antropologia conciliar: a centralidade de Cristo, a comunhão humana na sua semelhança à comunhão divina, a consciência humana na sua busca da verdade e no seu desejo de alcançar Deus.

---

<sup>269</sup> Cf. G. CAVALCOLI, *La Teologia del Corpo nel Pensiero di Giovanni Paolo II*, in *Sacra Doctrina* 6 (1983) 605. É claro que a compreensão do corpo a partir da sua manifestação divina encontra em Cristo, Verbo Encarnado, a sua primordial e perfeita realização. É a partir desse acontecimento que podemos compreender como a teologia compreende igualmente o corpo: «O facto de a teologia compreender também o corpo não deve espantar nem surpreender ninguém que esteja consciente do mistério e da realidade da Encarnação» (*Catequese* 23, 4).

<sup>270</sup> Cf. *Catequese* 9. 3; cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 61.

<sup>271</sup> Cf. J. LUIS LORDA, *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II* (Madrid: Ediciones Palabra 1996) 112.

## Conclusão

Terminamos o segundo capítulo que já possibilitou uma primeira aproximação à *Teologia do Corpo*. Recordando os pontos centrais deste capítulo, começámos por sintetizar os seis ciclos nos quais as catequese sobre o amor humano são habitualmente organizadas. Deste modo, já tivemos um primeiro contacto com os conteúdos e com a estrutura interna destes ensinamentos papais e também com o conceito de “significado esponsal do corpo”. O capítulo que agora termina também sistematizou três grandes chaves para a correcta interpretação da *Teologia do Corpo*, nomeadamente, do Ciclo I que vamos trabalhar.

Terminamos também a primeira parte da nossa dissertação. Encontramo-nos agora em condições de avançar para a análise das 23 primeiras catequese da *Teologia do Corpo*, já com os elementos contextualizadores e as ferramentas hermenêuticas necessárias.

## SEGUNDA PARTE

Na primeira parte da nossa dissertação desenvolvemos uma vasta introdução ao objecto de trabalho que elegemos: o Ciclo I da *Teologia do Corpo*. A segunda parte dedicar-se-á a trabalhar mais explicitamente o tema do “significado esponsal do corpo” e a sua relação com a *imago Dei*.

O terceiro capítulo será o mais analítico visto que se irá debruçar sobre as reflexões que João Paulo II desenvolve no Ciclo I, nomeadamente, sobre os diferentes passos dados até à formulação do conceito de “significado esponsal do corpo”. O nosso interesse consiste precisamente em compreender como é que este conceito surge na particularidade destes ensinamentos e como é que João Paulo II o entende. O quarto capítulo será o mais sistemático e é aí que o tema da nossa dissertação será mais claramente tratado. Após a compreensão do que João Paulo II afirma sobre o significado esponsal do corpo no Ciclo I, explicitaremos a possível relação que existe, na *Teologia do Corpo*, entre esse conceito e o facto de o homem ser criado à imagem de Deus. Neste sentido, tendo em conta a natureza desta investigação, ainda que possamos recorrer a outros autores, as nossas conclusões mover-se-ão apenas dentro das possibilidades teológicas que a *Teologia do Corpo* oferece.



## CAPÍTULO III

### SIGNIFICADO ESPONSAL DO CORPO: REVELAÇÃO E DESCOBERTA

Neste capítulo procuraremos analisar aprofundadamente as reflexões que João Paulo II desenvolve no Ciclo I das suas catequeses da *Teologia do Corpo*, inspirado pelos primeiros trechos genesíacos. Seguiremos cada um dos seus passos e observaremos o modo como introduz e explora o conceito de “significado esponsal do corpo”. Tendo já sido referidas algumas linhas gerais acerca deste Ciclo I, partiremos desde logo para análise detalhada dos ensinamentos de João Paulo II.

#### 3.1. “No princípio”: dois relatos

No início da nossa análise, vejamos o modo como João Paulo II começa por interpretar os dois relatos da criação separadamente, dando conta de uma definição do homem que, dependendo do relato em causa, realça mais um prisma objectivo ou subjectivo.

##### 3.1.1. Primeiro relato: *Gn* 1, 1-2, 4a

Como já vimos, as palavras de Cristo – «Não lestes que o Criador, desde o princípio, os criou varão e mulher?» (*Mt* 19, 4)<sup>272</sup> – são retiradas do contexto do primeiro relato da criação do homem que se encontra no interior do ciclo de sete dias da criação do mundo (Cf. *Gn* 1-2, 4a).

Antes de mais, João Paulo II recorda que, na perspectiva de uma crítica bíblica, a redacção deste relato, provindo da tradição sacerdotal e eloísta, é, na verdade, posterior ao

---

<sup>272</sup> Cf. *Mc* 10, 6. Toda a reflexão de João Paulo II basear-se-á essencialmente naquilo que vem descrito nos primeiros capítulos do *Génesis*. Inumeráveis interpretações poderiam ser retiradas dessas mesmas passagens, contudo, a nossa atenção centra-se exclusivamente no modo como o Papa as lê, interpreta e delas extrai os fundamentos para uma sólida teologia do corpo. Ainda assim, para uma exegese dos textos sobre os quais os ensinamentos de João Paulo II assentam, propomos a seguinte bibliografia: A. COUTO, *O Livro do Génesis* (Leça da Palmeira: Letras e Coisas 2013); A. VAZ, *A Visão das Origens em Génesis 2, 4b-3, 24. Coerência Temática e Unidade Literária* (Lisboa: Edições Didaskalia – Edições Carmelo 1996); C. WESTERMANN, *Genesis 1-11. A Commentary* (London: Society for Promoting Christian Knowledge [SPCK] 1984).

segundo<sup>273</sup>. Este primeiro relato revela um maior amadurecimento no que concerne à imagem de Deus que aí nos é apresentada e também em relação às verdades fundamentais acerca do homem<sup>274</sup>. Busca-se essencialmente uma definição do homem objectiva, concisa, sem rastros de subjectivismo, não tanto num plano físico, mas nas dimensões do ser e do existir, encontrando-se implicitamente nela uma forte carga metafísica<sup>275</sup>. Esta definição constitui pois, um fundamento sólido e incontornável para uma antropologia e para uma ética, possuindo um significado próprio para a teologia do corpo<sup>276</sup>.

Como já o afirmámos, a criação do homem tem lugar no interior do ciclo de sete dias da criação do mundo (Cf. *Gn* 1, 27). O homem é criado dentro deste ciclo septenário com um ritmo de carácter cosmológico<sup>277</sup>. Ele integra, tal como todo o mundo visível, um único processo criacional, contudo, o texto demonstra claramente que o homem é colocado acima de toda a criação<sup>278</sup>.

O texto bíblico também relata a bondade essencial de todo o mundo criado, pois vai sendo repetido ao longo dos dias o refrão: «Deus viu que isso era bom» (*Gn* 1, 10.12.18.21.25)<sup>279</sup>. De facto, todas as coisas, pelo simples facto de serem e existirem são boas, de acordo com a expressão *ens et bonum convertuntur* a que João Paulo II recorre<sup>280</sup>. Porém, a bondade da criação como que atinge o seu auge apenas após a criação do homem como varão e mulher<sup>281</sup>: «Deus viu tudo o que tinha feito: e era tudo muito bom» (*Gn* 1, 31a)<sup>282</sup>. O homem representa algo de essencialmente novo dentro da criação. Neste ciclo criacional, entramos, de facto, numa gradualidade que irá culminar na criação do homem, mas

---

<sup>273</sup> Cf. *Catequese* 2, 2.

<sup>274</sup> Cf. *Catequese* 2, 2.

<sup>275</sup> Cf. *Catequese* 2, 4.

<sup>276</sup> Cf. *Catequese* 2, 4.

<sup>277</sup> Cf. *Catequese* 2, 3.

<sup>278</sup> Cf. *Catequese* 2, 3. Veja-se: *Gn* 1, 26. 28-30.

<sup>279</sup> Em relação à criação da luz vemos em *Gn* 1, 4: «Deus viu que a luz era boa». João Paulo II aborda esta temática numa perspectiva metafísica do “ser” e do “existir” com as seguintes categorias linguísticas: “entidade do bem” e “aspecto do valor” (Cf. *Catequese* 2, 5).

<sup>280</sup> Cf. *Catequese* 2, 5.

<sup>281</sup> Cf. *Catequese* 2, 5.

<sup>282</sup> Christopher West procura, à luz dos ensinamentos de João Paulo II, retirar deste marco bíblico a correcta percepção da dualidade sexual na humanidade: existir como varão e mulher e colaborar na existência de mais seres humanos por meio da procriação é “muito bom” (Cf. C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 91).

já não de acordo com uma sucessão natural<sup>283</sup>. Aí, momentos antes de o homem ser criado, é-nos descrito todo um processo distinto em que o próprio Deus se detém e entra em Si mesmo para tomar uma decisão acerca do homem<sup>284</sup>:

Deus disse: «Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra» (Gn 1, 26).

Tal descrição indica uma certa introdução solene, transportando o leitor para o limiar de um acto importante e diferente do que até então havia sido realizado, e demonstrando que a excepcional dignidade do homem está intrinsecamente ligada à sua “semelhança” com Deus<sup>285</sup>. O homem está profundamente ligado ao mundo visível, contudo, jamais se refere no texto bíblico que o homem seja semelhante às outras criaturas visíveis, mas antes, apenas semelhante a Deus<sup>286</sup>: «Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou» (Gn 1, 27)<sup>287</sup>. Assim, conclui João Paulo II:

Isto encerra, simultaneamente, a afirmação de reduzir o homem ao “mundo”. Já à luz das primeiras frases da Bíblia, o homem não pode ser compreendido, nem profundamente explicado com as categorias deduzidas do “mundo”, isto é, do conjunto visível dos corpos. Isto apesar de o homem ser também corpo<sup>288</sup>.

Estamos então, segundo João Paulo II, diante de um relato da criação de carácter teológico, já que a própria definição do homem que aqui surge está assente na relação do mesmo com Deus<sup>289</sup>. Trata-se da realidade da criação humana à imagem de Deus, que indica a verdade essencial tanto do varão como da mulher<sup>290</sup>, também na sua corporeidade<sup>291</sup>. Neste

---

<sup>283</sup> Cf. *Catequese* 2, 3.

<sup>284</sup> Cf. *Catequese* 2, 3.

<sup>285</sup> Cf. *Catequese* 2, 3. Numa outra catequese João Paulo II completa esta ideia em nota, a partir de um outro pormenor literário: o facto de na criação do homem como varão e mulher surgir pela terceira vez o verbo *bará* (indica a acção criadora que é exclusiva de Deus) significa não só a perfeição desse acto, mas também que aí a criação atingiu o seu momento culminante (Cf. *Catequese* 13, 3 [nota 89]).

<sup>286</sup> Cf. *Catequese* 2, 3.

<sup>287</sup> Tenhamos em conta que no texto original hebraico encontramos uma distinção nas palavras utilizadas. Para se referir ao homem, enquanto humanidade na sua totalidade, aparece *‘adam* (*anthropos* em grego e *homo* em latim). Quando o texto especifica a diferença sexual então já encontramos os termos *zakar* para se referir ao macho (*arsen* em grego e *masculum* em latim) e *neqebah* para se referir à fêmea (*thélus* em grego e *feminam* em latim).

<sup>288</sup> *Catequese* 2, 4. Christopher West interpretará este trecho defendendo que, apesar de ser uma criatura física, o homem é mais do que isso; é uma criatura espiritual constituída pela unidade entre corpo e alma (C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 91).

<sup>289</sup> Cf. *Catequese* 2, 4. 5.

<sup>290</sup> Cf. *Catequese* 2, 4.

sentido, ele dirá: «O homem que Deus criou “varão e mulher”, traz a imagem divina impressa no corpo “desde o princípio”»<sup>292</sup>.

Vejamos que a diferença sexual é mencionada de um modo explícito apenas em relação ao homem e dentro da afirmação de que ele é imagem de Deus<sup>293</sup>. Yves Semen fará notar que a diferença sexual na humanidade, visível através do corpo, ao estar incluída no contexto do varão e mulher serem imagem de Deus, deve ser compreendida mais nessa semelhança com Deus e não tanto como um prolongamento do mundo animal<sup>294</sup>.

### 3.1.2. Segundo relato: *Gn 2, 4b-3*<sup>295</sup>

A segunda narrativa da criação do homem, ou seja, a de redacção mais antiga, é denominada “javista” já que se serve do termo *Yahweh* para nomear Deus<sup>296</sup>. É deste relato que Cristo retira, na sua resposta aos fariseus, as palavras que explicitamente dizem respeito à unidade e indissolubilidade do matrimónio (Cf. *Mt 19, 5-6*), e que se encontram presentes no contexto da criação separada da mulher de *Gn 2, 18-25*. No relato da criação encontramos assim afirmado: «Por isso o homem deixa seu pai e sua mãe e se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne» (*Gn 2, 24*). Cristo, por sua vez, na resposta que dá aos seus interlocutores, acrescentará: «De modo que já não são dois, mas uma só carne. Portanto, o que Deus uniu, o homem não deve separar» (*Mt 19, 6*).

---

<sup>291</sup> Cf. *Catequese 9, 4*. Aqui João Paulo II defende que é essa semelhança do homem com Deus em todo o seu ser que faz que o corpo seja autenticamente humano.

<sup>292</sup> *Catequese 13, 2*.

<sup>293</sup> Cf. *Catequese 2, 4*.

<sup>294</sup> Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II* (Cascais: Princípia 2006) 55-56. Ainda assim, há que frisar que existe uma semelhante ordem de procriação quer no quinto dia da criação dirigida aos animais marítimos e às aves aladas (Cf. *Gn 1, 21-23*), quer no sexto dia da criação dirigida ao homem (Cf. *Gn 1, 28*). Isto indica uma comum corporeidade entre homem e seres vivos (Cf. *Catequese 2, 3* [nota 7]).

<sup>295</sup> João Paulo II construirá a sua análise, neste Ciclo I, a partir do vínculo textual existente entre a criação do homem e a apresentação da inocência e felicidade originais, tal como a partir da narrativa da primeira queda, em *Gn 2, 4b-3*. Também chegará a recorrer a alguns elementos presentes no início do capítulo 4 (Cf. *Catequese 20-22*).

<sup>296</sup> Veja-se por exemplo *Gn 2, 4b-5*: «Quando Yahweh Deus fez a terra e o céu, não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido, porque Yahweh Deus não tinha feito chover sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo».

Tendo em conta a especificidade desta narrativa genesíaca, isto significa que Cristo não só liga a sua resposta ao mistério da criação, mas também, que nos transporta para aquele limite entre o estado de primitiva inocência e o estado de pecado<sup>297</sup>. É própria deste segundo relato a descrição de acontecimentos que, no fundo, falam da transição duma situação, em que o homem ainda não transgrediu a proibição do Criador, para uma outra, nova e distinta da primeira, caracterizada pelo estado de pecaminosidade humana<sup>298</sup>. De acordo com João Paulo II, a linha de demarcação entre essas duas situações originais é representada no texto pela figura bíblica da árvore do conhecimento do bem e do mal<sup>299</sup>. Daqui é possível distinguir com clareza o estado de pecado do homem do da sua inocência original e conhecer as suas diferenças essenciais<sup>300</sup>.

Ora, neste caso, ao fundamentar a sua resposta no interior do estado de inocência, Cristo não só nos conduz até ao limite entre esses dois estados, mas convida-nos mesmo a ultrapassar esse limite<sup>301</sup>. De algum modo, a verdade acerca do homem, que se encontra expressa e revelada no estado de inocência, permanece válida para a compreensão do homem que vive no presente estado de pecaminosidade. Acerca desta questão e também da pertinência e legitimidade de, no presente trabalho, recorrermos principalmente às análises de João Paulo II que se focaram nesse primeiro estado, já o justificámos no primeiro capítulo. No presente momento, recorramos apenas a uma afirmação que é suficientemente representativa dessa ideia:

Ele [Cristo] não aprova o que Moisés permitiu «por dureza do coração» e refere-se às palavras da primeira ordem divina, que neste texto está expressamente ligada ao estado de inocência original do homem. Isto significa que tal situação não perdeu o seu vigor, ainda que o homem tenha perdido a inocência primitiva. *A resposta de Cristo* é decisiva e sem equívocos. Por isso, *devemos tirar dela as conclusões* normativas que têm um significado essencial não só para a ética, mas sobretudo para a teologia do homem e para a teologia do corpo, a qual, como um momento particular da antropologia teológica, se constitui sobre o fundamento da palavra de Deus que se revela<sup>302</sup>.

---

<sup>297</sup> Cf. *Catequese* 3, 2.

<sup>298</sup> Cf. *Catequese* 3, 3.

<sup>299</sup> Cf. *Catequese* 3, 3.

<sup>300</sup> Cf. *Catequese* 3, 3.

<sup>301</sup> Cf. *Catequese* 3, 4.

<sup>302</sup> *Catequese* 3, 4.

Focando-se mais propriamente nos pormenores do texto, João Paulo II observa como a segunda narrativa é de carácter distinto do da primeira: a sua profundidade reside no facto de privilegiar uma perspectiva de natureza essencialmente subjectiva e, de certo modo, psicológica<sup>303</sup>. Contudo, insistirá ele, essa subjectividade, que marca a segunda narrativa, corresponde à objectividade do homem criado à imagem de Deus<sup>304</sup>. De facto, é significativo que Cristo, ao conduzir os fariseus até ao “princípio”, se tenha referido aos dois relatos da criação, de certo modo confirmando a unidade indispensável entre a definição objectiva e a definição subjectiva do homem para uma adequada compreensão da relação entre varão e mulher<sup>305</sup>.

Neste sentido, defende João Paulo II, no conjunto do segundo e terceiro capítulos, é-nos relatado o primeiro testemunho da autocompreensão do homem e da consciência humana<sup>306</sup>. Daí também brota uma série de elementos de análise do homem aos quais, segundo o Papa, a antropologia filosófica moderna e contemporânea é sensível<sup>307</sup>. Como veremos no decurso das suas reflexões, João Paulo II tirará partido desses elementos, mais propriamente ligados a uma filosofia da consciência, e que estão em continuidade com o seu próprio pensar filosófico, do qual retirámos alguns aspectos essenciais na primeira parte.

### **3.2. Experiências antropológicas originais**

Focando-se no segundo relato da criação do homem, João Paulo II introduzirá na sua análise três experiências antropológicas originais, donde retirará uma luz subjectiva sobre a verdade do homem, da sua corporeidade e da sua sexualidade: solidão original, união original e nudez original.

---

<sup>303</sup> Cf. *Catequese* 3, 1.

<sup>304</sup> Cf. *Catequese* 3, 1. Veja-se também a *Catequese* 6, 2: «A definição antropológica contida no texto javista aproxima-se, por seu lado, daquilo que exprime a definição teológica do homem que encontramos no primeiro relato da criação». Esta relação entre o objectivo e o subjectivo aparece também em algumas afirmações da *Catequese* 7, 1-2.

<sup>305</sup> Cf. C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 92.

<sup>306</sup> Cf. *Catequese* 3, 1.

<sup>307</sup> Cf. *Catequese* 3, 1.

### 3.2.1. Solidão original

Nesta primeira experiência antropológica, poderemos entrar na interpretação que João Paulo II faz da solidão do homem no contexto da criação e de que modo é que a experiência do corpo aí acontece.

#### 3.2.1.1. Experiência da solidão

Analisando mais pormenorizadamente o texto bíblico, João Paulo II começa nomeadamente por se debruçar sobre um primeiro conceito de extrema importância para a *Teologia do Corpo*: a solidão original do homem. Esta problemática não se coloca no primeiro relato da criação, onde varão e mulher aparecem criados num só acto (Cf. *Gn* 1, 27)<sup>308</sup>. Parte-se então da seguinte perícopa, retirada do segundo relato da criação: «Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda» (*Gn* 2, 18).

João Paulo II faz algumas considerações prévias: a descrição da criação do homem, separada da descrição da criação da primeira mulher, é-nos apresentada no texto como um relato completo em si mesmo<sup>309</sup>: «Então Yahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente» (*Gn* 2, 7). Mas é significativo que este primeiro homem seja definido no texto bíblico como ‘*adam*’, e que só depois da criação da primeira mulher passe a ser definido como *ish* (varão)<sup>310</sup>. Assim, tanto no momento da criação separada do homem (‘*adam*’) a partir da argila do solo (Cf. *Gn* 2, 7), como também naquilo que Deus afirma acerca da solidão do ‘*adam*’ (Cf. *Gn* 2, 18), o texto

---

<sup>308</sup> Cf. *Catequese* 5, 3.

<sup>309</sup> Cf. *Catequese* 5, 2.

<sup>310</sup> Cf. *Catequese* 5, 2. Veja-se, por exemplo, *Gn* 2, 23-24: «Então o homem [‘*adam*’] exclamou: “Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada ‘mulher’ [*ishshâ*] porque foi tirada do homem [*ish*]!” Por isso um homem [*ish*] deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher [*ishtow*], e eles se tornam uma só carne». João Paulo II também explica: «O termo hebraico ‘*adam*’ exprime o conceito colectivo da espécie humana, isto é, o homem que representa a humanidade; (a Bíblia define o indivíduo usando a expressão “filho do homem”, *ben-‘adam*)» (*Catequese* 8, 2 [nota 5]). Yves Semen complementa: «As palavras *zakar* e *neqebah* designam “macho” e “fêmea”, independentemente da espécie. Os termos *ish* e *ishshâ* designam respectiva e unicamente o humano masculino e feminino» (Y. SEMEN, *Sexualidade segundo João Paulo II*, 57).

refere-se ao homem enquanto tal, e não apenas enquanto varão<sup>311</sup>. Trata-se da condição humana na sua essência comum percebida de um modo prévio à problemática da diferenciação sexual.

Transpondo estas conclusões para a problemática da solidão que se encontra presente no texto, o Papa intui que esta não se refere exclusivamente à solidão do varão provocada pela falta da mulher, mas à solidão do homem, enquanto humanidade, nem masculino nem feminino<sup>312</sup>. Desta solidão brotam então, dois significados: um que brota da própria natureza do homem e da sua humanidade, e outro que brota da relação varão-mulher<sup>313</sup>. Assim, o homem que está só é um problema anterior àquele que advém do facto de o homem ser varão e mulher, apesar da referência que o texto faz da solidão (Cf. *Gn* 2, 18) ser uma preparação para a criação da mulher<sup>314</sup>. É anterior não no sentido cronológico mas existencial que, como já dissemos, se fundamenta na própria natureza humana, independente da diferenciação sexual<sup>315</sup>. Numa primeira fase, veremos João Paulo II a insistir mais na interpretação e aprofundamento do primeiro significado da solidão original.

Nesse mesmo sentido, na experiência da solidão fica salientada em primeiro lugar, por um lado, a superioridade do homem e, por outro, a sua subjectividade<sup>316</sup>. Isto é claro na relação que existe entre a criação do homem e a necessidade de cultivar a terra (Cf. *Gn* 2, 5)<sup>317</sup>, nas condições que Deus estabelece para uma primeira aliança com o homem (Cf. *Gn* 2, 16), e no episódio da nomeação das criaturas por parte do homem (Cf. *Gn* 2, 19-20). Este

---

<sup>311</sup> Cf. *Catequese* 5, 2.

<sup>312</sup> Cf. *Catequese* 5, 2. Christopher West expressar-se-á do seguinte modo: «Assim, a solidão de Adão não é apenas própria do varão. É própria do “homem”, tal como de cada pessoa humana» (C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 96).

<sup>313</sup> Cf. *Catequese* 5, 2.

<sup>314</sup> Cf. *Catequese* 5, 3.

<sup>315</sup> Cf. *Catequese* 5, 3. João Paulo II também se refere a uma solidão que está enraizada na “essência” do homem (Cf. *Catequese* 5, 6). Já Yves Semen fala de uma solidão “ontológica” (Cf. Y. SEMEN, *Sexualidade segundo João Paulo II*, 60). Ainda que se alargue e aprofunde esta noção de solidão, o Papa efectivamente não exclui dessa mesma noção a carência que o varão sente pela falta da mulher. Neste sentido pode entender-se o primeiro significado como uma base ontológica para o segundo significado (Cf. M. MCCARTHY, *El Amor Esponsal a la Luz de la “Experiencia Elemental”*, in L. MELINA – S. GRYGIEL [Dir.], *Amar el Amor Humano. El Legado de Juan Pablo II sobre el Matrimonio y la Familia* [Valência: EDICEP C.B. 2008] 153).

<sup>316</sup> Cf. *Catequese* 5, 3.

<sup>317</sup> No primeiro relato da criação tal relação de necessidade corresponde à vocação do homem de dominar e submeter a terra (Cf. *Gn* 1, 28).



último episódio é particularmente representativo; de facto, nele «o homem toma consciência da sua própria superioridade, isto é, que não pode ser posto a par de nenhuma outra espécie de seres vivos sobre a terra»<sup>318</sup>. Já na obra de Karol Wojtyła, *Amor e Responsabilidade*, aparecia desde as primeiras páginas esta elementar distinção de que o homem é sempre objectivamente “alguém”, ao passo que os outros seres do mundo visível são objectivamente sempre qualquer “coisa”<sup>319</sup>. De certo modo, existe uma relação intrínseca entre a superioridade objectiva do homem na criação e a subjectividade que o constitui<sup>320</sup>.

O homem criado que está só significa que se encontra desde o primeiro instante da sua existência diante de Deus em busca de uma definição de si mesmo, em busca da sua identidade<sup>321</sup>. Nessa mesma busca, o texto bíblico sugere em primeiro lugar um sentido negativo: exprime-se aquilo que o homem não é<sup>322</sup>. Ou seja, o homem aparece como aquele ser que não pode ser identificado com o restante mundo visível nem com os outros seres vivos, e ele mesmo apercebe-se disso<sup>323</sup>. Tal evidência vem relatada após a experiência de nomear os diferentes animais criados, onde o problema da solidão permanece, visto não ter encontrado a auxiliar que lhe corresponderia (Cf. *Gn 2, 20*).

Mas num outro sentido, dentro desta busca da sua identidade, o texto javista também testemunha a descoberta que o homem faz de outros elementos positivamente estruturantes e distintivos do seu ser<sup>324</sup>. Desde logo, interpreta João Paulo II, aparecem testemunhadas a autoconsciência e o autoconhecimento, precisamente como primordiais manifestações da humanidade<sup>325</sup>.

---

<sup>318</sup> *Catequese 5, 4*.

<sup>319</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 11.

<sup>320</sup> Para maiores aprofundamentos desta relação no pensamento de João Paulo II veja-se: K. WOJTYŁA, *La Subjectividad y lo Irreductible en el Hombre*, 25-39; K. WOJTYŁA, *Personalismo Tomista*, 303-318.

<sup>321</sup> Cf. *Catequese 5, 5*. No quarto parágrafo, o Papa alarga este sentido afirmando que o homem também se encontra, em certo sentido, diante de si mesmo.

<sup>322</sup> Cf. *Catequese 5, 5*.

<sup>323</sup> Cf. *Catequese 5, 5*.

<sup>324</sup> Podemos falar de uma autodefinição positiva (Cf. M. MCCARTHY, *El Amor Esponsal a la Luz de la “Experiencia Elemental”*, 153).

<sup>325</sup> Cf. *Catequese 5, 6*.

Vejamo-lo melhor: num primeiro nível, o texto do *Génesis* afirma o homem como aquele ser que possui uma capacidade cognoscitiva em relação ao mundo visível, mas uma análise mais profunda permite ir mais longe<sup>326</sup>. O conhecimento do mundo, representado pelo episódio da nomeação dos seres vivos, é intrinsecamente acompanhado pela experiência de autoconhecimento<sup>327</sup>. Ao mesmo tempo que o homem sai de si mesmo para conhecer o mundo criado, igualmente se revela a si mesmo e se afirma no mundo como pessoa, a partir da subjectividade que o distingue<sup>328</sup>. Deste modo, o homem distingue-se radicalmente do resto da criação a partir de uma perspectiva metafísica, mas também, sugere o texto, com base no primeiro acto de autoconhecimento<sup>329</sup>. O homem na sua essência está só, mas também o está subjectivamente<sup>330</sup>. Há um “eu” que tem consciência da sua diferença face ao mundo e aos seres que conhece, que tem consciência de si e que tem consciência da sua solidão<sup>331</sup>. Assim conclui o Papa: «Solidão, de facto, significa também a subjectividade do homem que se constitui através do autoconhecimento»<sup>332</sup>.

O homem surge na criação como a única criatura a quem pode ser dado o nome de pessoa e João Paulo II é claro: «pessoa com a subjectividade que a caracteriza»<sup>333</sup>. Este ser pessoa, que se revela na experiência da solidão, encerra em si o facto de o homem ter sido

---

<sup>326</sup> Cf. *Catequese* 5, 6.

<sup>327</sup> Cf. *Catequese* 5, 6. A propósito desta afirmação veja-se: «O homem nunca experimenta nada exterior a ele sem que, de alguma maneira, se experimente simultaneamente a si mesmo» (K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 31).

<sup>328</sup> Cf. *Catequese* 5, 6. Esta intuição parece já estar presente na obra *Amor e Responsabilidade* onde Wojtyla afirma: «É aqui que se delineia um traço específico da pessoa: o homem não só percebe os elementos do mundo externo e a eles reage de modo espontâneo ou até automático, mas em todas as suas atitudes frente ao mundo, à realidade, tende a afirmar-se a si mesmo, a afirmar o próprio “eu”, e deve agir assim porque é a natureza do seu ser a exigí-lo. O homem tem uma natureza substancialmente diferente da dos animais» (K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 14). Sobre a problemática da compreensão do homem a partir da sua subjectividade veja-se: K. WOJTYLA, *La Subjectividad y Lo Irreductible en el Hombre*, 25-39.

<sup>329</sup> Cf. *Catequese* 5, 6,

<sup>330</sup> Cf. *Catequese* 5, 6.

<sup>331</sup> Estamos diante da dinâmica da pessoa que tem consciência do seu “eu” e que experimenta vivencialmente esse mesmo “eu”, ou seja, que experimenta a concretude da sua subjectividade (Cf. K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 91).

<sup>332</sup> *Catequese* 5, 6.

<sup>333</sup> *Catequese* 5, 6; 6, 1. Para uma correcta definição do homem, Karol Wojtyla destacava que não bastava que este fosse entendido como indivíduo da espécie *homo*, mas sim como pessoa, visto ser esse o conceito que melhor expressaria a plenitude e a perfeição de ser particulares que nele há (Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 12). Em certo sentido, esta afirmação parece expressar a unicidade e irrepitibilidade que constituem cada pessoa, como elementos que acompanham a sua autoconsciência (Cf. *Catequese* 20, 5; cf. K. WOJTYLA, *La Subjectividad y lo Irreductible en el Hombre*, 33-36).

criado como sujeito da Aliança, que está ao nível de companheiro do Absoluto, chamado a discernir entre o bem e o mal, entre a vida e a morte<sup>334</sup>. Explica também João Paulo II: «*O homem está “só”: isto quer dizer que ele, através da própria humanidade, através daquilo que ele é, é ao mesmo tempo constituído numa única, exclusiva e irrepetível relação com o próprio Deus*»<sup>335</sup>. Esta exigência do discernimento entre o bem e o mal, como característica da primitiva aliança com Deus, é possibilitada e está enraizada num outro elemento estrutural da identidade do homem como pessoa: a sua autodeterminação<sup>336</sup>.

Assim, numa via paralela, mais antropológica, a solidão original manifesta um esboço do ser pessoa que nesta fase do texto já está completa na sua estrutura ontológica, e que segundo a linguagem de João Paulo II inclui tanto a autoconsciência como a autodeterminação<sup>337</sup>. O significado profundo da solidão original que advém deste segundo relato da criação do homem como pessoa, como criatura única dotada de subjectividade, vem complementar a compreensão da situação do homem, que no primeiro relato era descrita como a de criado à imagem de Deus<sup>338</sup>.

---

<sup>334</sup> Cf. *Catequese* 6, 2.

<sup>335</sup> *Catequese* 6, 2. Veja-se também: «É preciso acrescentar que assim [a pessoa] comunica não só com o mundo visível, mas também com o mundo invisível e sobretudo com Deus. Este é outro sintoma da especificidade da pessoa no mundo visível» (K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 13). Esta ideia parece estar em perfeita coerência com o que João Paulo II irá afirmar mais adiante, baseando-se em GS 24: O homem é a única criatura que Deus quis por si mesma (Cf. *Catequese* 16).

<sup>336</sup> Nas catequese que estamos a analisar, João Paulo II não elabora propriamente uma definição deste conceito. Porém, em *Pessoa e Acção*, este foi largamente explorado: «Convém advertir aqui uma dualidade de significados do termos “autodeterminação”. Porque pode entender-se este termo com o significado “eu mesmo decido”, e então a descoberta da autodeterminação equivaleria à descoberta da liberdade da volição: “posso, mas não tenho que”. Mas pode entender-se o termo “autodeterminação” no sentido “decido sobre mim mesmo”. No primeiro sentido, a vontade manifesta-se antes de tudo como faculdade da pessoa, no segundo sentido, por sua vez, como propriedade dela» (K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 170 [nota 1]). Neste segundo sentido, a autodeterminação indica que o próprio “eu” é estruturalmente o objecto da vontade: «Autodeterminação não significa apenas sair do próprio “eu” como fonte de volição ou de eleição. Significa também uma específica entrada na identidade do “eu” como objecto primeiro e fundamental» (K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 173). Trata-se da objectividade do próprio “eu” que se revela, que se realiza e que se actualiza na acção e na decisão por meio das relações intrapessoais do autodomínio e autopossessão (Cf. K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 172-173).

<sup>337</sup> Cf. *Catequese* 6, 1. Para maiores aprofundamentos dos dois conceitos na filosofia de Karol Wojtyla veja-se então: K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 61-267; K. WOJTYLA, *La Subjectividad y lo Irreductible en el Hombre*, 25-39.

<sup>338</sup> Cf. *Catequese* 6, 1-2. Christopher West, partindo da complementaridade dos dois relatos da criação, defende que na experiência da solidão original encontramos a realização subjectiva do dado objectivo de ser criado à imagem de Deus (Cf. C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 99).

### 3.2.1.2. Consciência do corpo

Os relatos bíblicos não se referem directamente ao corpo; fala-se, sim, do homem que é criado do pó da terra (Cf. *Gn* 2, 7). Contudo, já se tornou evidente, nestas primeiras análises dos dois relatos da criação, que o homem ao pertencer ao mundo visível é corpo entre os corpos<sup>339</sup>. Tendo isso presente, para João Paulo II, isto implica que é também por meio da sua corporeidade que o homem se torna consciente da sua solidão:

A consciência da solidão poderia ter enfranquecido precisamente por causa do seu próprio corpo. O homem, ‘*adam*’, teria podido, baseando-se na experiência do seu próprio corpo, chegar à conclusão de ser substancialmente semelhante aos outros seres vivos (*animalia*). E afinal, como lemos, não chegou a esta conclusão, antes pelo contrário, chegou à convicção de estar “só”<sup>340</sup>.

O homem que busca a definição de si, que se revela a si mesmo, é também o homem que experimenta e tem consciência do seu próprio corpo, por meio do qual se distingue e separa dos outros animais, e por meio do qual é pessoa<sup>341</sup>. Ele está consciente da sua corporeidade mas, mais ainda, está consciente do significado do seu próprio corpo<sup>342</sup>. O facto de João Paulo II insistir não apenas na corporeidade, mas no seu sentido ou significado, manifesta que há mais no corpo do que a sua materialidade: o corpo significa algo mais, significa outra realidade que está para lá da manifestação visível e material do homem. Este significado do corpo está incluído na consciência de que o homem tem de ser distinto dos outros animais, e comprova que o invisível determina mais o homem do que o visível<sup>343</sup>.

Reparemos que quando se trata de olhar para a materialidade dos animais, no fundo, ela não é comunicadora da interioridade que é característica do ser humano e que o constitui

---

<sup>339</sup> Cf. *Catequese* 6, 3.

<sup>340</sup> *Catequese* 6, 3.

<sup>341</sup> Cf. *Catequese* 6, 3.

<sup>342</sup> Cf. *Catequese* 6, 3; 7, 1.

<sup>343</sup> Cf. *Catequese* 7, 4. Em *Amor e Responsabilidade*, Karol Wojtyła di-lo-á do seguinte modo: «Recorrendo a imagens, poderemos dizer que a pessoa, enquanto sujeito, se distingue dos animais, mesmo dos mais completos, pela sua *interioridade*, em que se concentra uma vida que lhe é própria, a sua vida interior» (K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 12). Daí que o modo característico como o homem comunica com o mundo não assente tanto no contacto físico e sensitivo, ainda que passe necessariamente por ele (apesar de possuir corpo, e em certo sentido “ser corpo”), mas antes na sua própria interioridade (Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 13).

como pessoa. Dito de outro modo, ao olhar para os outros corpos, o homem apercebe-se de que esses corpos não significam, não simbolizam e não expressam o mesmo que o seu corpo.

Cruzando, pois, o relato bíblico com a tradição metafísica, a consciência do corpo e do seu significado, no fundo, coincide com a descoberta da estrutura ontológica do homem que se constitui na relação alma-corpo, questão central de toda a antropologia<sup>344</sup>. Tendo em conta a particularidade da sua linguagem, a própria Escritura parece testemunhá-lo: «Então Yahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivo» (Gn 2, 7). Contudo, João Paulo II explicará que este testemunho da corporeidade humana aparece na sequência da narrativa bíblica mais assente na subjectividade concreta do homem do que numa análise metafísica primordial<sup>345</sup>. Assim sendo, em coerência com esse princípio, ele afirmará mais tarde:

Ele [o corpo], de facto, exprime a pessoa na sua concretude ontológica e essencial, que é algo mais que o “indivíduo” e, por conseguinte, exprime o “eu” humano pessoal, que funda a sua percepção “exterior” a partir de dentro. Toda a narrativa bíblica, e em particular o texto javista, mostra que o corpo, através da sua própria visibilidade, *manifesta* o homem e, manifestando-o, funciona como intermediário<sup>346</sup>.

Partindo de tudo o que tem sido dito, observa-se que a descoberta que o homem faz de si mesmo, enquanto pessoa, realiza-se não nas operações puramente espirituais, mas antes na compreensão das suas experiências corpóreas<sup>347</sup>. Assim, é por meio da consciência do seu corpo e do seu significado que o homem tem consciência de ser pessoa, como também já foi afirmado<sup>348</sup>. João Paulo II di-lo-á do seguinte modo: «O homem é um sujeito não só devido à sua consciência e autodeterminação, mas também com base no seu próprio corpo»<sup>349</sup>. Torna-se, pois, claro que a subjectividade humana inclui a experiência do corpo<sup>350</sup>. Expressando-o de maneira alternativa, a experiência que o homem faz do seu corpo, tendo em

---

<sup>344</sup> Cf. *Catequese* 7, 1.

<sup>345</sup> Cf. *Catequese* 7, 2.

<sup>346</sup> *Catequese* 12, 4-5. Solana clarifica o modo correcto de compreender o estatuto do corpo, enquanto intermediário da experiência pessoal: na experiência de ser humano, enquanto experiência de um “eu” pessoal, há uma unidade em todas as suas dimensões psico-somáticas. Deste modo, o corpo, que na sua estrutura expressa a pessoa humana, fá-lo não por ser algo extrínseco a esse ser pessoa, mas por ser uma dimensão essencial e constitutiva da intimidade pessoal (Cf. J. PIETRO SOLANA, *Hacia una ética de la corporeidad humana*, 110).

<sup>347</sup> J. PIETRO SOLANA, *Hacia una ética de la corporeidad humana*, 110.

<sup>348</sup> Cf. *Catequese* 6, 3.

<sup>349</sup> *Catequese* 7, 2.

<sup>350</sup> Cf. *Catequese* 7, 2-3.

conta a integração do mesmo na estrutura pessoal, é também a experiência que o homem faz de si mesmo<sup>351</sup>. Isto é, a experiência que o homem faz do seu corpo está profundamente integrada na estrutura antropológica da autoconsciência de que já fizemos referência<sup>352</sup>.

Em suma, a solidão original enquanto revelação-experiência do ser pessoa, com a subjectividade que a caracteriza nas suas estruturas de autodeterminação e autoconsciência, acontece por meio da experiência do corpo. Por isso, esta análise também permite a descoberta da corporeidade humana, enquanto profundamente integrada e incluída na experiência do homem, isto é, intrínseca à experiência do “eu” pessoal<sup>353</sup>.

João Paulo II acabará por complementar este entendimento da subjectividade humana, na qual a corporeidade está incluída, explorando a relação entre a actividade humana e o significado do corpo:

*A estrutura deste corpo é tal que lhe permite ser o autor de uma actividade verdadeiramente humana. Nesta actividade o corpo expressa a pessoa. Ele é, portanto, em toda a sua materialidade («Deus formou o homem do pó da terra»), quase penetrável e transparente, de maneira a tornar claro quem é o homem (e quem devia ser) graças à estrutura da sua consciência e da sua autodeterminação<sup>354</sup>.*

João Paulo II procura, antes de mais, clarificar que a consciência de superioridade do ser humano, também se baseia num actuar típica e exclusivamente humano. Neste sentido apenas ao homem cabe cultivar a terra e submetê-la (Cf *Gn* 1, 28; 2, 5). Ora, também aí entra a consciência do significado do próprio corpo: esse corpo possui uma tal estrutura que apenas

---

<sup>351</sup> Veja-se o que já afirmava Karol Wojtyła: «A consciência, ao mesmo tempo que reflecte o próprio “eu” do homem e a suas acções, permite-o ter a vivência do “eu”: ter a vivência de si mesmo e das suas próprias acções. Em ambos os casos, de alguma maneira, inclui-se o próprio corpo. O homem tem consciência do seu corpo e tem vivência dele: graças a ele vivencia a sua “corporeidade”, como também vivencia a sua própria sensibilidade e afectividade. (...) No que se refere à compreensão do corpo, o autoconhecimento e, junto com ele, a autoconsciência devem muito a cada uma das sensações corporais» (K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*, 98). Podendo incluir-se aí a experiência do corpo, dirá também: «O homem também tem a vivência de si mesmo como sujeito em tudo o que unicamente “sucede” nele» (K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*, 277).

<sup>352</sup> Cf. *Catequese* 7, 2.

<sup>353</sup> Juan Manuel Burgos, analisando a antropologia de Karol Wojtyła, refere que o corpo efectivamente constitui uma categoria pessoal; é uma parte essencial da pessoa, e por isso tem de ser compreendido na totalidade da pessoa e como parte dela. Em certo sentido, pode-se afirmar que a pessoa não se limita a ter um corpo, mas que é corpo, ou melhor, possui uma dimensão corporal que influi em toda a existência (Cf. J. MANUEL BURGOS, *La Antropología Personalista de Persona y Acción*, in J. MANUEL BURGOS (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyła* [Madrid: Ediciones Palabra 2011<sup>2</sup>] 135). Tal perspectiva deve ser compreendida na base de que, sem renunciar ao paradigma do realismo tomista, Karol Wojtyła elabora a sua antropologia fundamentando-se no “eu” como centro unificador do sujeito, onde se pressupõe incluída a experiência do corpo (Cf. J. MANUEL BURGOS, *Introducción al Personalismo*, 151). Poderá ser útil a consulta do primeiro capítulo – *A Existência Incorporada* – da obra: E. MOUNIER, *O Personalismo* (Lisboa: Livraria Moraes Editora 1960) 35-54.

<sup>354</sup> *Catequese* 7, 2.

ele possibilita uma actividade humana. Essa actividade, enquanto exclusiva do ser humano e reveladora da sua superioridade, relaciona-se com o significado do corpo.

Podemos recorrer à filosofia de Karol Wojtyla para compreender a perspectiva que inspira a citação que estamos a analisar: a unidade da pessoa manifesta-se de modo mais pleno na acção<sup>355</sup>. A acção humana, por um lado, com raiz na autodeterminação, revela a transcendência da pessoa: activa possessão e activo domínio de si<sup>356</sup>. Por outro lado, a acção, desvelando a unidade das estruturas pessoais de autopossessão e autodomínio, supõe que quando “eu” actuo, sou todo na minha actuação<sup>357</sup>. Digamos que, de certo modo, na acção da pessoa, o corpo, que possui a sua autonomia biológica face à vontade humana, torna-se o terreno e o meio de expressão da pessoa, visto exteriorizar-se nele e através dele a autodeterminação<sup>358</sup>. Na acção, o corpo, com os seus dinamismos biológicos próprios elevados a um nível pessoal, “obedecendo” à vontade humana, manifesta visivelmente a integração da pessoa, também no seu aspecto somático<sup>359</sup>. Isto é, possui um valor pessoal que excede a sua materialidade, daí a transparência associada ao corpo que brota da actividade humana.

Deixemos claro que esta análise de Karol Wojtyla segue uma via distinta, ainda que complementar, da pura metafísica onde a questão giraria em torno da relação alma-corpo. Clarifiquemos também que não é somente na acção que o corpo é expressão da pessoa; mas é na acção que o corpo integrado na autodeterminação surge com um valor claramente pessoal. A experiência do “eu” que inclui a corporeidade, numa unidade ôntica, não se reduz ao

---

<sup>355</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 268.

<sup>356</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 276.

<sup>357</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 279.

<sup>358</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 296-297.

<sup>359</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 287. 299. 305-309. O conceito de “integração” é definido como realização e manifestação, por meio da acção, da totalidade e unidade da pessoa sobre a base de uma certa complexidade das estruturas de autopossessão e autodomínio (Cf. K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 278). Curiosamente, nesta perspectiva, Karol Wojtyla defende: «A pertença do corpo ao “eu” objectivo não consiste numa identificação com ele. O homem não “é” o seu corpo, antes “possui” o seu corpo» (K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 298). Isto deve ser entendido não como se o corpo fosse um objecto externo, mas no sentido de que a pessoa se possui a si mesma e decide sobre si mesma (Cf. J. MANUEL BURGOS, *La Antropología Personalista de Persona y Acción*, 135). Nesta correcta compreensão afirma Karol Wojtyla: «O homem como pessoa possui-se no aspecto somático enquanto possui o seu corpo, e domina-se a si mesmo enquanto domina o seu corpo» (KAROL WOJTYLA, *Persona y Acción*, 300).

momento da operatividade humana, ao momento em que o sujeito é claramente agente, nem é posta em causa diante da autonomia vegetativa do próprio corpo<sup>360</sup>.

Embora não seja o objecto principal do presente estudo, por fim, João Paulo II analisa as seguintes palavras do *Génese*: «Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comerdes terás que morrer» (*Gn* 2, 16-17). Ele nota, então, que no interior da solidão original se encontra igualmente presente a alternativa que o homem tem diante de si entre a vida e a morte<sup>361</sup>. Esta susceptibilidade de não existência, que reside no interior da própria pessoa, é uma possibilidade que, segundo o texto, provém da sua estrutura de autodeterminação e depende da sua livre escolha<sup>362</sup>. Neste caso, o homem, que ainda não tinha feito a experiência da morte, poderia encontrar a verdade dessa possibilidade, no interior da sua solidão, como um contraste face à experiência original da vida experimentada como um dom<sup>363</sup>. Tal revelaria a natureza limitada do homem e a dependência da sua existência em relação ao Criador<sup>364</sup>. Esta possibilidade de experimentar a morte ultrapassa o sentido essencial do corpo; ela aponta para o sentido escatológico, não apenas corpo que foi originalmente modelado a partir da argila do solo, mas da própria humanidade<sup>365</sup>. Segundo Christopher West, isto significa que a solidão original já revela no homem a expectativa de uma comunhão eterna com Deus. E esta expectativa estende-se à unidade da pessoa que inclui a experiência do corpo<sup>366</sup>.

---

<sup>360</sup> Neste sentido, Karol Wojtyła afirma: «O facto de que o dinamismo reactivo próprio do corpo humano e a sua vitalidade vegetativa própria “sucedam” na pessoa independentemente da sua autodeterminação, sem que a vontade intervenha activamente, não anula de nenhuma maneira a unidade. (...) Claramente, o corpo humano não constitui um sujeito independente do sujeito homem-pessoa. A sua unidade com a subjectividade ôntica do homem, com o *suppositum* humano, não alberga nenhuma dúvida» (K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*, 306).

<sup>361</sup> Cf. *Catequese* 7, 4.

<sup>362</sup> Cf. *Catequese* 7, 3.

<sup>363</sup> Cf. *Catequese* 7, 3.

<sup>364</sup> Cf. *Catequese* 7, 3; cf. C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 101.

<sup>365</sup> Cf. *Catequese* 7, 4; cf. C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 101.

<sup>366</sup> Cf. C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 101.



### 3.2.2. Unidade original<sup>367</sup>

Após aprofundar a experiência da solidão original, João Paulo II prosseguirá o seu raciocínio avançando na leitura do segundo relato da criação para os momentos que já se referem explicitamente ao varão e à mulher. A esta experiência que acontece entre varão e mulher ele chamará “unidade original”.

#### 3.2.2.1. Relato da unidade

Tudo o que foi abordado em torno da experiência da solidão original e do seu significado é agora interpretado como um apelo para uma outra experiência original, a que João Paulo II se refere como “unidade original”<sup>368</sup>. Esta unidade encontra a sua expressão central nas seguintes palavras bíblicas: «Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne» (*Gn* 2, 24). Ainda assim, as reflexões que João Paulo II fará a partir deste momento, basear-se-ão num maior enquadramento textual:

Então Yahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Yahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: «Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de

---

<sup>367</sup> Devido ao próprio estilo de escrita de João Paulo II torna-se difícil encontrar uma definição clara do que ele entende por esta unidade. Os próprios textos dos comentadores, por vezes, também caem nesta dificuldade e acabam por não a resolver, não oferecendo aos leitores uma explicitação organizada do que se entende por unidade original. Contudo, cruzando diferentes afirmações do João Paulo II, parece que estamos em condições para sintetizar esse conceito a partir de dois níveis: antes de mais, trata-se da unidade que existe entre varão e mulher na comum humanidade de ambos (Cf. *Catequese* 18, 5). Veja-se: «A sua unidade denota sobretudo a identidade da natureza humana» (*Catequese* 9, 1). Ou também num texto posterior: «(...) significa também que o homem e a mulher, criados como “unidade dos dois” na comum humanidade (...)» (JOANNES PAULUS PP. II, *Epistula Apostólica de Dignitatem ac Vocatione Mulieris Anno Mariali Vertente [Mulieris Dignitatem]*, 7, in *Acta Apostolicae Sedis* 80 [Agosto 1988] 1665). No primeiro relato da criação, esta unidade vem descrita mais sucintamente: «Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou» (*Gn* 1, 27). Com base nesta noção de unidade, João Paulo II também se refere, então, àquela íntima união que provém da dualidade sexual, e que em *Gn* 2, 24 vem descrita como “uma só carne”. Em relação a este prisma, João Paulo II não só refere que as palavras de *Gn* 2, 24 são o ponto-chave do significado da unidade original (Cf. *Catequese* 8, 1), como também irá afirmar por exemplo: «A própria formulação de *Gn* 2, 24 indica não apenas que os seres humanos, criados como homem e mulher, foram criados para a unidade, mas também precisamente esta unidade, através da qual se tornam “uma só carne”, tem, desde início, o carácter de união que deriva da escolha» (*Catequese* 10, 3). Na seguinte afirmação parece incluir os dois sentidos: «O facto de se tornarem “uma só carne” é um forte vínculo estabelecido pelo Criador, por meio do qual descobrem a sua própria humanidade, quer na sua unidade original quer na dualidade de uma misteriosa atracção recíproca» (*Catequese* 10, 2). A este último modo de compreender a unidade original, que já deriva explicitamente de uma escolha (Cf. *Catequese* 10, 3), João Paulo II aplicará o conceito central de “comunhão de pessoas” (Cf. *Catequese* 9). Como possível subsídio para melhor compreender esta noção veja-se: C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 103-120; J. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no Vosso Corpo. Conceitos e Perspectivas da Teologia do Corpo* (Lisboa: Editorial Aster 2015) 62-78.

<sup>368</sup> Cf. *Catequese* 8, 1.

minha carne! Ela será chamada “mulher”, porque foi tirada do homem!». Por isso o homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne. Ora, os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se evergonhavam (Gn 2, 21-25).

Textualmente verificamos como, de facto, o ciclo da solidão do homem é um autêntico prelúdio para o relato da criação da mulher<sup>369</sup>. As palavras do *Génesis* – «Não é bom que o homem esteja só» (Gn 2, 18) –, em certo sentido, encontram a sua resolução posteriormente onde está dito que «o homem [varão] deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne» (Gn 2, 24)<sup>370</sup>. A solidão que é retratada parece, no fundo, corresponder a um apelo metafísico para a unidade, enraizado desde o “princípio” no ser do homem e experimentado subjectivamente<sup>371</sup>.

Explanando a relação entre estas duas experiências originais – solidão e unidade – João Paulo II avança afirmando que, com o relato da criação da mulher, o sentido da solidão original começa a fazer parte do significado da unidade original<sup>372</sup>. Se por um lado, o «círculo da solidão do homem-pessoa rompe-se porque o primeiro “homem” desperta do sono como “varão e mulher”»<sup>373</sup>, contudo, as verdades reveladas acerca da pessoa humana na solidão permanecem a base antropológica da própria unidade original<sup>374</sup>. Tudo o que na solidão constitui o homem é reafirmado no significado da unidade original<sup>375</sup>. Nas análises que se seguirão, será possível ir captando mais pormenorizadamente de que forma estas duas experiências se relacionam segundo o modo de pensar de João Paulo II.

---

<sup>369</sup> Cf. *Catequese* 8, 1.

<sup>370</sup> Segundo Christopher West: «A experiência de solidão original do homem, então, abre o caminho para a criação deste “outro” e já antecipa a experiência da unidade original» (C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 103).

<sup>371</sup> Veja-se por exemplo aquilo que Christopher West afirma: «Aqui [na experiência de solidão] conseguimos intuir a profunda expectativa de Adão por um outro corpo que revele uma outra pessoa que seja chamada à comunhão com ele» (C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 103).

<sup>372</sup> Cf. *Catequese* 8, 1.

<sup>373</sup> *Catequese* 8, 3. Esta afirmação deve entender-se no sentido de que na experiência do homem que está só, que se diferencia do resto dos seres vivos, e que procura alguém semelhante a ele, é agora superada pelo encontro entre o homem e a mulher (Cf. Gn 2, 23-24).

<sup>374</sup> Cf. *Catequese* 9, 2.

<sup>375</sup> Cf. *Catequese* 9, 2; cf. C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 164. Recordemos que João Paulo II falava de dois significados associados à solidão original: um primeiro que derivava da própria natureza do homem e outro que derivava da relação varão-mulher. No que toca ao primeiro significado, e que já foi analisado no presente trabalho, ele é transversal a toda a experiência humana, enquanto reveladora do homem como pessoa, na subjectividade que a caracteriza, única e irrepetível diante de Deus, dotada de uma estrutura de autoconsciência e de autodeterminação (Cf. *Catequese* 5-6).

Seguindo os passos que o relato bíblico enceta, João Paulo II começa por analisar a narrativa do torpor que Deus fez cair sobre o homem (Cf. *Gn* 2, 21)<sup>376</sup>. Na sua reflexão, o «homem imerge em preparação para o novo acto criador»<sup>377</sup>. Há como que um regresso ao não-ser, ao momento que antecede a criação, vincando-se a iniciativa de Deus e a sua exclusividade como a causa do homem solitário (‘*adam*’) despertar do sono já na unidade de dois seres: varão (*ish*) e mulher (*ishshâ*)<sup>378</sup>. No homem que cai naquele torpor há um profundo desejo de encontrar um ser que seja semelhante a si, um segundo “eu” pessoal que, à semelhança dele, esteja dentro daquela situação de solidão original<sup>379</sup>. Neste sentido, a dinâmica que estrutura os momentos posteriores ao despertar do homem, é pois, a do assumir como sua a solidão do segundo “eu”<sup>380</sup>.

A afirmação de que a mulher é modelada a partir da costela do homem (‘*adam*’), tendo em conta o modo arcaico e metafórico que o texto utiliza para exprimir o pensamento, quer significar a homogeneidade do ser de ambos e liga-se à prévia afirmação divina, diante da solidão do homem (‘*adam*’), de que lhe iria fazer uma auxiliar semelhante a ele<sup>381</sup>. Reparemos que essa homogeneidade é descrita no texto precisamente com base na estrutura somática de ambos<sup>382</sup>: «Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne!» (*Gn* 2, 23)<sup>383</sup>. Apesar da sua distinta constituição somática, que provém da diferença sexual, a narrativa faz sobressair a mesma humanidade do varão e da mulher<sup>384</sup>.

---

<sup>376</sup> Em nota de rodapé, João Paulo II explica como o termo “torpor” (*tardemah* em hebraico) é utilizado na Sagrada Escritura como preparação para momentos extraordinários. Por exemplo em: *Gn* 15, 12; *1Sm* 26, 12; *Is* 29, 10; *Job* 4, 13; 33, 15 (Cf. *Catequese* 8, 3 [nota 10]).

<sup>377</sup> *Catequese* 8, 3.

<sup>378</sup> Cf. *Catequese* 8, 2.

<sup>379</sup> Cf. *Catequese* 8, 3. A este propósito João Paulo II falará de uma reciprocidade existente entre homem e mulher, que se fundamenta precisamente numa experiência de solidão que é comum aos dois. Em cada um encontra-se tudo o que constitui a solidão do outro: autoconhecimento e autodeterminação, isto é, subjectividade e consciência do significado do próprio corpo, que os distingue dos restantes seres vivos (Cf. *Catequese* 9, 2).

<sup>380</sup> Cf. *Catequese* 10, 2.

<sup>381</sup> Cf. *Catequese* 8, 3.

<sup>382</sup> Cf. *Catequese* 8, 4.

<sup>383</sup> Está implícita nesta citação a descrição da mulher que é modelada a partir da costela que Deus tirou ao homem (Cf. *Gn* 2, 21-22).

<sup>384</sup> Cf. *Catequese* 8, 3.

O texto realça a alegria do varão por haver encontrado um segundo “eu”<sup>385</sup>, por finalmente ter encontrado um corpo que exprime a pessoa<sup>386</sup>. Essa alegria brota da descoberta que o varão faz da humanidade da mulher, tal como da feminilidade do outro ser humano<sup>387</sup>, e é sinal de que «a “definitiva” criação do homem consiste na criação da unidade de dois seres»<sup>388</sup>. João Paulo II vê então nesta alegria do homem um eco da sua abertura em relação a um ser que lhe fosse semelhante que já se fazia sentir no interior da experiência de solidão<sup>389</sup>. E essa abertura já activa no momento da solidão, segundo ele, é porventura mais decisiva para a definição do homem-pessoa do que o processo de distinção face aos restantes seres vivos<sup>390</sup>.

Ao passo que no primeiro relato da criação, no seu cariz mais objectivo e metafísico, o homem é desde o princípio varão e mulher, já o relato javista, no qual a criação da mulher aparece separadamente, permite um tipo de reflexão diferente. Primeiramente, conduz o leitor a aprofundar a compreensão do homem na sua irrenunciável pertença ao mundo visível através do seu corpo, ainda que transcenda esse mesmo mundo<sup>391</sup>. De seguida, o mesmo relato parte para a compreensão do mesmo homem, mas já através da dualidade do sexo<sup>392</sup>. Esta metodologia não significa que a sexualidade surgiu na realidade humana cronologicamente depois. Ela apenas aponta para dois momentos distintos de aprofundamento do homem, mas que se complementam entre si.

Tendo isso em consideração, João Paulo II clarifica que «a corporalidade e a sexualidade não se identificam completamente»<sup>393</sup>. O corpo traz em si os sinais da sexualidade, e este é, por sua natureza, masculino ou feminino<sup>394</sup>, mas o facto do corpo, em si

---

<sup>385</sup> Cf. *Catequese* 8, 3.

<sup>386</sup> Cf. *Catequese* 14, 4.

<sup>387</sup> Cf. *Catequese* 9, 1. Esta ideia, para além de fazer eco das duas noções que estão presentes no conceito de unidade original (comum humanidade, acto conjugal), de que já fizemos referência prévia, parece corresponder igualmente aos dois significados da solidão original: estar só enquanto ser humano e estar só enquanto varão ou mulher.

<sup>388</sup> *Catequese* 9, 1.

<sup>389</sup> Cf. *Catequese* 9, 2.

<sup>390</sup> Cf. *Catequese* 9, 2.

<sup>391</sup> Cf. *Catequese* 8, 1.

<sup>392</sup> Cf. *Catequese* 8, 1.

<sup>393</sup> *Catequese* 8, 1.

<sup>394</sup> Cf. *Catequese* 8, 1.

mesmo, pertencer à estrutura do sujeito pessoal é uma questão mais profunda, metafisicamente anterior, e que pode ser explorada separadamente<sup>395</sup>.

Dito isto, também é claro para João Paulo II que «o sexo [sexualidade] não decide apenas a individualidade somática do homem, mas define, ao mesmo tempo, a sua identidade pessoal e concretude»<sup>396</sup>. João Paulo II procura fugir de uma concepção da sexualidade como algo que pertenceria ao seu corpo no sentido meramente biológico, introduzindo, por isso, a reflexão dentro de um contexto personalista<sup>397</sup>. Deste modo, a masculinidade e a feminilidade são:

Como que duas “encarnações” da mesma solidão metafísica diante de Deus e do mundo – como *duas formas de se “ser corpo” e ao mesmo tempo ser homem, que se complementam reciprocamente* – como duas dimensões complementares da autoconsciência e da autodeterminação e, ao mesmo tempo, como *duas consciências complementares do corpo*<sup>398</sup>.

A sexualidade é constitutiva da pessoa no seu todo, e não apenas um atributo visível no corpo; o ser humano, na sua unicidade e irrepitibilidade, é unitariamente constituído, por meio do seu corpo, como “ele” ou “ela”<sup>399</sup>. Assim, todo o ser humano é sempre uma identidade pessoal concreta e irrepitível que surge desde a criação como um “eu” masculino ou feminino, expresso no corpo<sup>400</sup>.

---

<sup>395</sup> Cf. *Catequese* 8, 1. João Paulo II expressa esta ideia do seguinte modo: «Por isso, o significado da solidão original, que pode referir-se simplesmente ao “homem” [humanidade], é substancialmente anterior ao significado da unidade original» (Cf. *Catequese* 8, 1). Em certo sentido, esta afirmação está de acordo com o que já tinha sido afirmado em torno da solidão original. Aí observávamos como João Paulo II dava prioridade à análise do primeiro significado dessa solidão original, onde também era abordada a relação da pessoa com a sua corporeidade, sem que se fizesse referência à distinção sexual (Cf. *Catequese* 5-7).

<sup>396</sup> *Catequese* 20, 5.

<sup>397</sup> João Paulo afirma-o claramente: «Se, de facto, tratássemos do sexo [sexualidade] sem a pessoa, ficaria destruída toda a adequação da antropologia que encontramos no livro do *Génese*. E para o nosso estudo teológico, ficaria então velada a luz essencial da revelação do corpo» (*Catequese* 14, 3).

<sup>398</sup> *Catequese* 10, 1. Numa outra catequese João Paulo II afirma: «a masculinidade e feminilidade exprimem o duplo aspecto da constituição somática do homem» (*Catequese* 9, 5).

<sup>399</sup> Cf. *Catequese* 10, 1. Aqui baseamo-nos em tudo o que ficou estabelecido acerca da relação da pessoa com o seu corpo, nas reflexões em torno da solidão original. Sobre esta temática veja-se: B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Varón y Mujer en la “Teología del Cuerpo” de Karol Wojtyła*, in J. MANUEL BURGOS (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyła* (Madrid: Ediciones Palabra 2011<sup>2</sup>) 279-282.

<sup>400</sup> Cf. *Catequese* 20, 5. João Paulo II também utiliza a expressão de que varão e mulher se encontram «dotados no próprio ser de masculinidade e feminilidade» (*Catequese* 15, 1).

### 3.2.2.2. *Communio personarum*<sup>401</sup>

Já foi constatado que a solidão bíblica pode ser considerada como um caminho que conduz à unidade<sup>402</sup>. Ora, João Paulo II, fundamentando-se em algumas afirmações do Concílio Vaticano II<sup>403</sup>, daqui em diante irá optar por colocar essa unidade debaixo de um conceito que será central em toda a *Teologia do Corpo*: “comunhão de pessoas” [*communio personarum*]<sup>404</sup>. Assim explica a sua opção:

Poder-se-ia também aqui usar o termo “comunidade”, se não fosse genérico e não tivesse tão numerosos significados. “*Communio*” diz mais e com maior precisão, porque *indica precisamente aquele “auxiliar” que deriva em certo sentido, do próprio facto de existir como pessoa “ao lado” de uma pessoa*. Na narrativa bíblica, este facto torna-se *eo ipso* – de *per si* – *existência da pessoa “para” a pessoa*, uma vez que o homem, na sua solidão original, estava, de certo modo, já nessa relação<sup>405</sup>.

Esta comunhão forma-se então a partir da “dupla solidão” do homem e da mulher, que permite a ambos serem e existirem numa reciprocidade especial<sup>406</sup>. Por um lado, a presença do outro “eu”, na sua comum humanidade e na sua distinta identidade sexual, responde à expectativa que era vivida na solidão original<sup>407</sup>. Por outro lado, em cada um deles encontra-se tudo o que fundava a sua solidão: autoconhecimento e autodeterminação, isto é, subjectividade e consciência do significado do próprio corpo<sup>408</sup>. Segundo esta perspectiva o Papa defende o seguinte: no ser humano vislumbra-se uma profunda unidade entre o que nele, através do corpo, é masculino, e aquilo que nele, através do corpo, é feminino<sup>409</sup>. Na criação do homem como varão e mulher, «a feminilidade encontra-se, em certo sentido, a si mesma diante da masculinidade, e a masculinidade confirma-se através da feminilidade»<sup>410</sup>. A mesma

---

<sup>401</sup> Por agora, faremos apenas algumas referências genéricas, limitando-nos a registar o modo como João Paulo II introduz o conceito. Guardaremos maiores desenvolvimentos para o último capítulo. Esta temática ocupará um papel central no modo como procuraremos estabelecer a relação entre o significado sponsal do corpo e a *imago Dei*.

<sup>402</sup> Cf. *Catequese* 9, 2.

<sup>403</sup> «Mas Deus não criou o homem só: na verdade, desde o princípio, “criou-os homem e mulher” (*Gn* 1, 27), cuja união constitui a primeira expressão da comunhão de pessoas» (*GS* 12).

<sup>404</sup> Cf. *Catequese* 9, 2.

<sup>405</sup> *Catequese* 9, 2.

<sup>406</sup> Cf. *Catequese* 9, 2.

<sup>407</sup> Cf. *Catequese* 9, 1.

<sup>408</sup> Cf. *Catequese* 9, 2.

<sup>409</sup> Cf. *Catequese* 9, 3.

<sup>410</sup> *Catequese* 10, 1.

ideia pode ser afirmada segundo um prisma mais axiológico: a mulher é para o homem e o homem é para a mulher<sup>411</sup>.

Tendo em conta o método até aqui utilizado, a masculinidade e feminilidade, apresentadas no episódio bíblico, não exprimem apenas o duplo aspecto da constituição somática do homem<sup>412</sup>. Indicam também uma nova consciência do sentido do corpo, onde a diferença sexual é descoberta, compreendida e experimentada subjectivamente dentro da lógica do enriquecimento mútuo<sup>413</sup>. João Paulo II falará, pois, não só de duas formas de ser corpo que se completam reciprocamente, mas também de duas consciências complementares do significado do corpo<sup>414</sup>. A esse significado, neste passo, ele nomeá-lo-á “unitivo”; o que já faz soar aos nossos ouvidos o termo “esponsal” a que mais tarde irá recorrer, de modo mais continuado, no decurso das catequese<sup>415</sup>.

Por fim, tenhamos em conta que o João Paulo II elabora esta reflexão analisando concretamente as palavras do *Génese*: «e eles se tornam uma só carne» (*Gn* 2, 24). O mesmo é dizer que esta unidade que se constitui numa autêntica “comunhão de pessoas” acontece através do corpo<sup>416</sup>. João Paulo II não indica somente a complementaridade estrutural entre masculinidade e feminilidade, ele procura realçar o acto conjugal propriamente dito como lugar onde esta *communio* tem lugar. E di-lo-á com toda a clareza:

A unidade de que fala *Gn* 2, 24 (“e eles se tornam uma só carne”) é, sem dúvida, aquela que se exprime e realiza no acto conjugal. A formulação bíblica, extremamente concisa e simples, indica o sexo, feminilidade e masculinidade, como aquela característica do homem – varão e mulher – que permite a ambos, quando se tornam “uma só carne”, submeter toda a sua humanidade à benção da fecundidade<sup>417</sup>.

---

<sup>411</sup> Cf. *Catequese* 9, 1. Reportemo-nos também ao contributo de Christopher West: «Masculinidade e feminilidade têm um valor específico diante de Deus e para cada um [varão e mulher]. Não é bom que o homem esteja só, e é bom – muito bom – existir como masculino e feminino, um para o outro, e juntar-se na unidade original de uma só carne». (C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 107).

<sup>412</sup> Cf. *Catequese* 9, 5.

<sup>413</sup> Cf. *Catequese* 9, 5.

<sup>414</sup> Cf. *Catequese* 10, 1.

<sup>415</sup> Cf. *Catequese* 10, 4.

<sup>416</sup> Cf. *Catequese* 9, 5.

<sup>417</sup> *Catequese* 10, 2. Tenhamos em conta que, no pensar de João Paulo II, a convivência matrimonial no seu todo é abrangida pela categoria de “comunhão de pessoas”. E mais, na complementaridade entre masculinidade e feminilidade, e na escolha recíproca que acontece entre os cônjuges, a “linguagem do corpo” é sempre o substracto e o conteúdo do vínculo matrimonial no seu todo, e não apenas no acto conjugal propriamente dito (Cf. *Catequese* 104, 5).

No fundo, esta unidade genesíaca que é experimentada no corpo, mediante feminilidade e masculinidade do homem, indica, pois, não apenas o “corpo”, mas uma autêntica comunhão “encarnada” das pessoas<sup>418</sup>, sobre a qual, desce a benção da fecundidade<sup>419</sup>. Esta íntima união “numa só carne” pressupõe, pois, da parte do varão e da mulher, uma consciência particular do significado unitivo do corpo, na sua masculinidade e feminilidade. Mas é também aí, em cada união conjugal, que eles redescobrem esse mesmo significado<sup>420</sup>. João Paulo II referir-se-á também a uma redescoberta e a uma renovação do próprio mistério da criação visto que nesse mesmo acto conjugal, a partir dos seus corpos, homem e mulher se reconhecem mutuamente – «carne de minha carne» (*Gn 2, 23*) – e, de certo modo, reafirmam a união da sua comum humanidade<sup>421</sup>.

Tenhamos somente em conta que, ainda que neste passo João Paulo II se debruce mais visivelmente sobre relação sexual, no seu pensar global, a categoria de “comunhão de pessoas” parece abranger a convivência matrimonial no seu todo. E não só isso; através da complementaridade entre masculinidade e feminilidade e por meio da escolha recíproca que acontece entre os cônjuges, a “linguagem do corpo” é sempre o substracto e o conteúdo do vínculo matrimonial no seu todo, e não apenas no acto conjugal em si mesmo<sup>422</sup>. Em toda a união matrimonial (nas suas diversas manifestações) que, por sua vez, se realiza sempre por meio do consentimento entre esposo e esposa, o corpo é sempre o seu elemento constitutivo<sup>423</sup>. Parece-nos que, para uma equilibrada interpretação daquilo que João Paulo II pretende afirmar, estes aspectos devem ser continuamente considerados.

Antes de terminar este ponto, destaquemos que mediante as conclusões a que chegámos até agora, João Paulo II conclui que, para um correcto acesso à verdade do corpo e

---

<sup>418</sup> Cf. *Catequese* 9, 5.

<sup>419</sup> Cf. *Catequese* 9, 5; 10, 2.

<sup>420</sup> Cf. *Catequese* 10, 4.

<sup>421</sup> Cf. *Catequese* 10, 2.

<sup>422</sup> Cf. *Catequese* 104, 5. Para maior aprofundamento desta questão veja-se o Ciclo V das catequeses papais: *Catequese* 87-113. Veja-se também: K. WOJTYLA, *La Familia como “Communio Personarum”*, 227-269.

<sup>423</sup> Cf. *Catequese* 10, 3.



da masculinidade e feminilidade, a nossa reflexão precisará de se situar sempre no interior da categoria de “comunhão de pessoas”<sup>424</sup>.

### 3.2.3. Nudez original

Seguindo o seu raciocínio, João Paulo II irá deter-se, de seguida, na experiência da “nudez original” e no seu significado. Neste ponto, deter-se-á na análise mais detalhada de *Gn* 2, 25: «Ora, os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se envergonhavam».

Numa primeira apreciação, ele admite que este pormenor bíblico pode parecer um pouco secundário, aparentemente sem grande relação com o desenrolar prévio da narrativa<sup>425</sup>.

Contudo defende:

Com efeito, *Gn* 2, 25 apresenta-nos um dos elementos-chave da revelação original, tão determinante como os restantes textos do *Génesis* que já nos permitiram precisar o significado da solidão original e da unidade original do homem. A estes vem juntar-se, como terceiro elemento, o *significado da nudez original*, com clareza posto em evidência no contexto; e isto, no primeiro esboço bíblico da antropologia, não se trata de algo acidental. Pelo contrário, é precisamente a chave para a sua plena e completa compreensão<sup>426</sup>.

*Gn* 2, 25 traz ao de cima, de um modo especial, a relação entre as diferentes reflexões sobre a teologia do corpo e a subjectividade pessoal do homem e aí testemunha o estado de consciência do varão e da mulher face ao significado dos seus corpos<sup>427</sup>. Isto está patente na experiência recíproca que ambos fazem e que está livre da vergonha: o varão diante da feminilidade que é revelada na nudez do corpo, e vice-versa<sup>428</sup>.

Para João Paulo II, é determinante observar como no seguimento da narrativa javista irá surgir uma outra afirmação que se liga incontornavelmente à de *Gn* 2, 25: «Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram» (*Gn* 3, 7). Através do advérbio “então”, compreendemos que já estamos diante de um novo momento, uma nova situação que brota da ruptura da primeira Aliança e que

---

<sup>424</sup> Cf. *Catequese* 10, 2.

<sup>425</sup> Cf. *Catequese* 11, 2.

<sup>426</sup> *Catequese* 11, 2.

<sup>427</sup> Cf. *Catequese* 11, 3.

<sup>428</sup> Cf. *Catequese* 11, 3.

comporta um novo conteúdo e uma nova qualidade na experiência do corpo, distinta da que vinha relatada em *Gênesis* 2, 25<sup>429</sup>.

Colocando estes dois momentos um diante do outro, João Paulo II defende que a grande transformação que se dá não reside ao nível do saber ou do ver de um modo físico a própria nudez e a nudez do outro<sup>430</sup>. Trata-se, antes, de «uma *radical mudança do significado da nudez original* da mulher diante do homem e do homem diante da mulher»<sup>431</sup>, tal como do significado do próprio corpo diante do Criador e das criaturas<sup>432</sup>. Estamos, por isso, mais ao nível do modo como cada um experimenta e compreende interiormente o seu corpo e a sua nudez diante do outro.

Para alcançar aquele “princípio” a que Cristo apela na sua resposta, João Paulo II procura, nestas análises, reconstruir o significado original da nudez tendo como ponto de referência a experiência da vergonha, que aqui surge como experiência limite entre os dois estados antropológicos<sup>433</sup>. Neste caso, ela está fortemente associada ao pudor sexual<sup>434</sup>. Na verdade, a experiência do pudor não é o objecto central do nosso trabalho<sup>435</sup>. Contudo, ao surgir apenas num segundo momento associado ao primeiro pecado, ele faz eco, precisamente, da qualidade de convivência que homem e mulher experimentavam antes desse pecado<sup>436</sup>. Assim sendo, João Paulo II questiona-se: o que significa então, a original ausência de vergonha em *Gn* 2, 25?

---

<sup>429</sup> Cf. *Catequese* 11, 4.

<sup>430</sup> Cf. *Catequese* 11, 5.

<sup>431</sup> *Catequese* 11, 5.

<sup>432</sup> Cf. *Catequese* 11, 5.

<sup>433</sup> Cf. *Catequese* 11, 5.

<sup>434</sup> Cf. *Catequese* 12, 1. 2.

<sup>435</sup> João Paulo II fará algumas considerações acerca do pudor e que aqui documentamos: «Na experiência do pudor, o ser humano tem a sensação de temor diante do seu “segundo eu” (assim, por exemplo, a mulher diante do homem), e isto é substancialmente temor quanto ao próprio “eu”. Com o pudor, o ser humano manifesta quase “instintivamente” a necessidade da afirmação e da aceitação deste “eu”, de acordo com o seu verdadeiro valor. Experimenta-o, simultaneamente, dentro de si mesmo e, externamente, diante do “outro”. Pode-se mesmo dizer, portanto, que o pudor é uma experiência complexa, no sentido em que, quase afastando um ser humano do outro (a mulher do homem), procura simultaneamente a aproximação pessoal de ambos, criando para isso uma base e um nível adequados» (*Catequese* 12, 1). Para maiores aprofundamentos veja-se: K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 163-180.

<sup>436</sup> Cf. *Catequese* 12, 1.

Em primeiro lugar, ele deixa claro que estamos diante de «uma verdadeira não-presença de vergonha e não da sua insuficiência ou de uma realidade subdesenvolvida»<sup>437</sup>. Daqui ele exclui uma série de possíveis chaves de interpretação: impudência, falta de vergonha, analogia com a idade infantil ou a vida das populações primitivas<sup>438</sup>. O que Gn 2, 25 revela é, antes de mais, uma plenitude de consciência e compreensão do significado do corpo<sup>439</sup> e uma plenitude de comunicação interpessoal<sup>440</sup>. O segundo momento, onde homem e mulher fazem a experiência da vergonha, em particular, do pudor sexual, já indicará por sua vez uma perda dessa plenitude original<sup>441</sup>.

Para compreender essa plenitude, a que João Paulo II chama “inocência original do conhecimento”<sup>442</sup>, toma-se como pressuposto todo o processo realizado até agora, desde a solidão original até à unidade original<sup>443</sup>. No seu entendimento, o corpo humano, apesar de pertencer à realidade das coisas visíveis, ultrapassa o plano da percepção externa do mundo, pois expressa a concretude ontológica e essencial de um “eu” humano pessoal<sup>444</sup>. Deste modo, em Gn 2, 25 encontramos uma percepção “exterior” plena, experimentada pelo varão e pela mulher, através da nudez física, que por sua vez corresponde a uma interior plenitude de visão do homem em Deus, isto é, segundo a medida da imagem de Deus<sup>445</sup>. Não só outro “eu”, feminino ou masculino, é objectivamente criado à imagem de Deus, e deste modo possui valor de bem objectivo, como o próprio olhar do homem e da mulher na sua percepção exterior está profundamente moldado e informado por uma chave hermenêutica que vem do próprio modo de Deus ver o mundo e a pessoa humana. João Paulo II explica que varão e

---

<sup>437</sup> *Catequese* 12, 2.

<sup>438</sup> Cf. *Catequese* 12, 2.

<sup>439</sup> Cf. *Catequese* 12, 2.

<sup>440</sup> Cf. *Catequese* 12, 4.

<sup>441</sup> Cf. *Catequese* 12, 2.

<sup>442</sup> Cf. *Catequese* 12, 3.

<sup>443</sup> João Paulo resume esse caminho prévio do seguinte modo: «Neste contexto, a solidão original do homem foi manifestada como “não-identificação” da sua própria humanidade com o mundo dos seres vivos (*animalia*) que o circundavam. Essa “não identificação”, no seguimento da criação do homem como varão e mulher, cede o lugar à feliz descoberta da própria humanidade “com o auxílio” do outro ser humano» (*Catequese* 12, 3).

<sup>444</sup> Cf. *Catequese* 12, 5.

<sup>445</sup> Cf. *Catequese* 12, 5.

mulher «vêm-se a si mesmos quase através do mistério da criação»<sup>446</sup>, participando da visão do Criador<sup>447</sup>: «Deus viu tudo o que tinha feito: era tudo muito bom» (*Gn* 1, 31). Desta compreensão de que varão e mulher têm do significado dos seus corpos brota então a radical simplicidade e pureza que permeia o olhar recíproco, explicando-se, desse modo, a ausência de medo e de vergonha<sup>448</sup>.

Assim sendo, a esta plenitude de visão, na sua percepção exterior e interior, onde varão e mulher intuem o significado dos seus corpos, corresponde, de certo modo, a revelação da bondade original do homem como varão e mulher, do corpo e da sexualidade<sup>449</sup>. Mais concretamente esta primeira situação antropológica revela-nos que o corpo é compreendido, naquilo que visivelmente o torna masculino e feminino, como intermediário que «permite que o homem e a mulher, desde o “princípio”, comuniquem entre si segundo aquela *communio personarum* querida pelo Criador precisamente para ambos»<sup>450</sup>.

### 3.3. Significado esponsal do corpo

Até agora aprofundámos as três experiências antropológicas originais que vêm relatadas no segundo testemunho bíblico da criação. Elas oferecem-nos, em certo sentido, o contexto e o fundamento sobre o qual poderemos agora, continuando a seguir a ordem de João Paulo II, debruçar-nos sobre o conceito central do nosso trabalho: significado esponsal do corpo.

---

<sup>446</sup> *Catequese* 13, 1. Esta afirmação poderá ser mais bem compreendida quando abordarmos explicitamente o conceito de “hermenêutica do dom”.

<sup>447</sup> Cf. *Catequese* 13, 1.

<sup>448</sup> Cf. *Catequese* 12, 5. Tenhamos em conta que ambos «conhecem-se a si próprios com toda a paz de do olhar interior, que cria precisamente a plenitude da intimidade de pessoas» (*Catequese* 13, 1). Isto exprime, no fundo, uma liberdade interior que marca a experiência do homem (Cf. *Catequese* 14, 6). Neste sentido «só é fonte de vergonha aquela nudez que torna a mulher “objecto” para o homem, e vice-versa» (*Catequese* 19, 1).

<sup>449</sup> Cf. *Catequese* 13, 1.

<sup>450</sup> *Catequese* 12, 5. No entender de João Paulo II, a «comunicação estava e está directamente ligada a sujeitos que “comunicam”, tendo precisamente na base a “comum união” existente entre eles, quer para atingir, quer para exprimir uma realidade que é peculiar e pertinente apenas à esfera dos sujeitos-pessoas» (*Catequese* 12, 4). Christopher West interpretará esse termo deste modo: «Assim sendo, “comunicar” significa estabelecer uma *comunhão* através do recíproco e sincero dom das pessoas uma à outra» (C. WEST, *Theology of the Body Explained*, 125).

### 3.3.1. Hermenêutica do dom

A partir deste momento, João Paulo II decide introduzir um novo critério de interpretação para analisar as palavras de *Gn* 1, 27 – «Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou» – das quais Cristo se serviu. A este novo critério ele chamará “hermenêutica do dom”<sup>451</sup>. Tal opção interpretativa justifica-se, segundo ele, pelo facto de a dimensão do dom se encontrar no coração do mistério da criação e por constituir a verdade essencial do significado das experiências da solidão, unidade e nudez originais<sup>452</sup>. Vejamo-lo com maior rigor.

João Paulo II começa por observar como, nas primeiras páginas do *Génesis*, Deus é essencialmente afirmado e revelado como “Criador”<sup>453</sup>. Por sua vez, ele afirma que este dinamismo criador deverá ser contemplado a partir de uma outra afirmação bíblica: «Deus é amor» (*IJo* 4, 8)<sup>454</sup>. No relato bíblico não se encontra especificamente a palavra “amor”; ainda assim, para João Paulo II, a acção divina de do nada chamar à existência, apenas poderá ter como raiz o amor que Deus é<sup>455</sup>. O amor de Deus é assim compreendido como o motivo divino da criação e a fonte donde ela brota<sup>456</sup>. Esta perspectiva parece ser igualmente confirmada pela própria insistência bíblica em afirmar a bondade da criação – «Deus viu tudo o que tinha feito: e era tudo muito bom» (*Gn* 1, 31)<sup>457</sup>. E assim, ele conclui que a criação, enquanto acção de Deus, significa «doação fundamental e “radical”, quer dizer, doação em que o dom surge precisamente do nada»<sup>458</sup>. Como consequência, no interior deste mistério da criação, cada criatura trará em si este sinal do dom original e fundamental<sup>459</sup>.

---

<sup>451</sup> Cf. *Catequese* 13, 2.

<sup>452</sup> Cf. *Catequese* 13, 2.

<sup>453</sup> Cf. *Catequese* 13, 3.

<sup>454</sup> Cf. *Catequese* 13, 3.

<sup>455</sup> Cf. *Catequese* 13, 3.

<sup>456</sup> Cf. *Catequese* 13, 3.

<sup>457</sup> Cf. *Catequese* 13, 3.

<sup>458</sup> *Catequese* 13, 3. Aí o termo “radical”, segundo a nossa compreensão, parece ter o sentido de “raiz”. Isto é, João Paulo II pretende falar do dom enquanto raiz de tudo o que vem à existência. Neste sentido, o dom pode ser entendido como “motivo” da existência da criação, mas também como constituição ontológica de todo o ser criado, pois o próprio Deus é “amor”, na sua natureza.

<sup>459</sup> Cf. *Catequese* 13, 4.

De seguida, João Paulo II procura clarificar o próprio conceito de “dar”: «indica aquele que dá e aquele que recebe o dom e também a relação que se estabelece entre ambos»<sup>460</sup>. Se assim é, falar de dom no acontecimento da criação apenas se justifica caso se afirme simultaneamente a criação do homem<sup>461</sup>. Apenas este, entre todas as criaturas, pode afirmar que se encontra beneficiado com um dom, não só porque o mundo visível foi objectivamente criado para ele, mas também porque apenas ele tem a consciência de receber a criação precisamente como um dom<sup>462</sup>. Insiste, então, João Paulo II: «a criação é um dom, porque nela aparece o homem que, como “imagem de Deus”, tem capacidade para compreender o próprio sentido do dom no chamamento à existência a partir do nada»<sup>463</sup>.

Se é verdade que a criação é um dom primordial concedido ao homem, ainda mais podemos dizê-lo da relação que se estabelece no *Génesis* entre varão e mulher. Isto é, o homem criado é também aquele que através do mundo recebeu o outro homem como dom<sup>464</sup>. Se recordarmos as análises precedentes que incidiram principalmente sobre o segundo relato da criação do homem, tornou-se patente que à experiência de solidão correspondia uma certa carência de bem: «Não é bom que o homem esteja só» (*Gn* 2, 18)<sup>465</sup>. Isto ocorria precisamente porque nenhuma das criaturas que o homem encontrava diante de si lhe ofereciam a possibilidade de entrar numa relação de dom recíproco<sup>466</sup>. Assim, conseguimos compreender que o varão ao encontrar a mulher, na descoberta da sua humanidade e feminilidade, recebe-a como um dom, já que ela responde à solidão que previamente vivia<sup>467</sup>. Por sua vez, o varão responde igualmente à solidão da própria mulher; daqui nasce a relação de dom recíproco que ambos podem experimentar.

---

<sup>460</sup> *Catequese* 13, 4

<sup>461</sup> Cf. *Catequese* 13, 4.

<sup>462</sup> Cf. *Catequese* 13, 4.

<sup>463</sup> *Catequese* 13, 4.

<sup>464</sup> Cf. *Catequese* 13, 4.

<sup>465</sup> Cf. *Catequese* 14, 1.

<sup>466</sup> Cf. *Catequese* 14, 1.

<sup>467</sup> Cf. *Catequese* 17, 6. Aí, João Paulo II refere-se claramente à mulher como aquela que foi “dada” ao varão no mistério da criação.

Esta qualidade de compreensão de si e do outro, experimentada pelo homem, corresponde, por sua vez, à qualidade de percepção que este tem do seu corpo e do corpo do outro, tal como já fomos intuindo quando abordámos o significado da nudez original e a correspondente ausência de vergonha<sup>468</sup>. É neste sentido que o relato bíblico narra uma experiência original de felicidade (“princípio” beatificante) aquando do encontro entre o varão e a mulher (Cf. *Gn* 2, 23), e que, segundo João Paulo II, se encontra profundamente ligada ao mistério da criação, enquanto “dar” divino<sup>469</sup>.

Por fim, todas estas constatações levam a que João Paulo II coloque o dom como característica da própria essência da pessoa. Assim se exprime:

Na verdade, o dom revela, por assim dizer, *uma característica particular da existência pessoal*, ou melhor, da própria essência da pessoa. Quando Deus Javé diz que “não é bom que o homem esteja só” (*Gn* 2, 18), afirma que, “sozinho”, o homem não realiza completamente essa essência. Apenas a realiza totalmente existindo “*com alguém*” – e ainda mais profundamente e completamente “*para alguém*”<sup>470</sup>.

Assim, o existir num recíproco “para”, especificamente entre varão e mulher, enquanto dinamismo interno da “comunhão de pessoas”, realizará plenamente a solidão original do homem<sup>471</sup>. Neste sentido, conclui que as categorias de “relação” e de “comunhão de pessoas” são, em certo sentido, constitutivas do homem<sup>472</sup>.

### 3.3.2. Esponsalidade do corpo

Recorrendo novamente àquele “princípio” beatificante da existência do homem, como varão e mulher (Cf. *Gn* 1, 23), João Paulo II reforça a ideia de que a percepção que estes têm dos seus corpos e do seu sexo, se identifica com a simples e pura verdade da comunhão entre pessoas<sup>473</sup>.

---

<sup>468</sup> Cf. *Catequese* 11-12.

<sup>469</sup> Cf. *Catequese* 14, 3.

<sup>470</sup> *Catequese* 14, 2. Num outro passo, afirmará que a consciência que o homem tem de ser dom, também na experiência que faz do corpo, «constitui o elemento fundamental da existência humana no mundo» (*Catequese* 15, 5). Assim, típico da metodologia de João Paulo II, há uma mútua correspondência entre a dimensão objectiva de que o homem é criado com a marca do dom, e a dimensão subjectiva de que o homem surge na criação dotado da consciência de que é chamado ao dom.

<sup>471</sup> Cf. *Catequese* 14, 2.

<sup>472</sup> Cf. *Catequese* 14, 2.

<sup>473</sup> Cf. *Catequese* 14, 4.

Como já nos apercebemos anteriormente, na narrativa do *Génesis*, após a criação da mulher, encontramos antes de mais a afirmação da comum humanidade de ambos, precisamente a partir da consciência do significado do corpo: «Esta, sim, é osso dos meus ossos e carne de minha carne» (*Gn* 2, 23)<sup>474</sup>. O primeiro homem encontra, por assim dizer, um corpo que expressa realmente uma pessoa, tal como ele, só diante de todos os outros seres vivos<sup>475</sup>.

Ao mesmo tempo, o homem, enquanto varão e mulher, aparece na criação também na dimensão do dom recíproco, cuja expressão é «o próprio corpo humano em toda a verdade original da masculinidade e feminilidade»<sup>476</sup>. Isto significa que a verdade mais profunda do corpo humano na dualidade sexual é a de ser, na criação, testemunha do dom, testemunha do Amor<sup>477</sup>. Clarifica João Paulo II: «O corpo que expressa a feminilidade “para” a masculinidade e, vice-versa, a masculinidade “para” a feminilidade, manifesta a reciprocidade e a comunhão das pessoas»<sup>478</sup>. Em suma, a masculinidade-feminilidade é, desde o “princípio”, sinal original que torna visível o “dar” criador do qual o varão e a mulher tomam consciência e a partir do qual vivem a experiência do dom recíproco<sup>479</sup>. Neste sentido, o corpo sinaliza que a mulher é oferecida ao homem no mistério da criação, e vice-versa<sup>480</sup>. Ao mesmo tempo, varão e mulher, conscientes dessa verdade, escolhem entrar na lógica do dom, oferecendo-se e recebendo-se reciprocamente, na sua masculinidade e feminilidade<sup>481</sup>.

---

<sup>474</sup> Cf. *Catequese* 14, 4.

<sup>475</sup> Cf. *Catequese* 14, 4.

<sup>476</sup> *Catequese* 14, 4.

<sup>477</sup> Cf. *Catequese* 14, 4.

<sup>478</sup> *Catequese* 14, 4. É segundo a lógica do dom que a sexualidade entra nas reflexões da *Teologia do Corpo*, e não apenas segundo uma visão biológica ou instintiva. De um critério naturalista há que passar para um critério personalista (Cf. *Catequese* 12, 1). Mais adiante, João Paulo II completará esta ideia: «A analogia do corpo humano e do sexo em relação com o mundo dos animais – que podemos chamar analogia da “natureza” – em ambos os relatos [da criação] (embora em cada um de modo diverso) é elevada, em certo sentido, ao nível de “imagem de Deus”, e ao nível de pessoa e de comunhão entre as pessoas» (*Catequese* 14, 6).

<sup>479</sup> Cf. *Catequese* 14, 4. A confirmar esta qualidade de percepção em relação ao significado do corpo, João Paulo II falará do “dar” criador que atingiu a consciência original do homem. Mas não se refere apenas ao acto de “tomar consciência”, mas também da própria experiência recíproca desse dom que é vivido conscientemente pelo homem, varão e mulher. A sequência bíblica – alegria original (Cf. *Gn* 2, 23), unidade conjugal (Cf. *Gn* 2, 24), nudez livre de vergonha (Cf. *Gn* 2, 25) – atesta esta realidade (Cf. *Catequese* 14, 5).

<sup>480</sup> Cf. *Catequese* 17, 6.

<sup>481</sup> Cf. *Catequese* 10, 3.



Deste modo, João Paulo II concluirá que no “princípio” beatificante do ser e do existir do homem, enquanto varão e mulher, deparamo-nos com a revelação e a descoberta do significado do corpo, a que ele chamará, então, “esponsal”<sup>482</sup>. Vejamos de que modo é que esta noção de sponsalidade associada ao próprio corpo surge pela primeira vez:

Segundo *Gn 2, 25*, o homem e a mulher «não sentiam vergonha»: vendo-se e conhecendo-se um ao outro com toda a paz e tranquilidade do olhar interior, ambos “comunicam” na plenitude da humanidade, que se manifesta neles como recíproca complementaridade, precisamente por serem “masculino” e “feminino”. Ao mesmo tempo, “comunicam” com base naquela comunhão de pessoas na qual, através da feminilidade e da masculinidade, se tornam dom recíproco um para o outro. Deste modo, atingem, na reciprocidade, uma particular compreensão do significado do próprio corpo. (...) Chamar-lhe-emos “esponsal”. O homem e a mulher em *Gn 2, 23-25* surgem, precisamente no “princípio”, com essa consciência do significado do seu próprio corpo<sup>483</sup>.

É certo que encontramos neste excerto elementos que já foram referidos e analisados previamente; ainda assim, foquemo-nos naquilo que aqui se procura afirmar. Em primeiro lugar, repete-se esta ideia de que a comunicação entre homem e mulher, livre de qualquer constrangimento, realça e reafirma a unidade da sua comum humanidade manifestada por sua vez na dualidade complementar da masculinidade e feminilidade. Paralelamente, tornando-se dom um para o outro por meio dessa dualidade sexual, varão e mulher fazem efectivamente a experiência da comunhão de pessoas.

Em segundo lugar, isto significa que o corpo, marcado pela sexualidade, participa na experiência do dom e é constitutivo deste tipo de comunicação entre varão e mulher. Para João Paulo II é claro: ainda que essa comunhão seja constituída a partir de dentro, ela compreende também toda a exterioridade do homem, ou seja, a experiência simples e pura da nudez do corpo, na sua masculinidade e feminilidade<sup>484</sup>. Digamos que a experiência do dar e do receber, tem lugar também na evidência sexual dos corpos<sup>485</sup>. O facto de a vontade humana ser originalmente inocente, levando a uma inocência na experiência recíproca do corpo, facilita a troca do dom do corpo como recíproco dom da pessoa, por meio da

---

<sup>482</sup> Cf. *Catequese* 14, 5.

<sup>483</sup> *Catequese* 13, 1.

<sup>484</sup> Cf. *Catequese* 15, 4.

<sup>485</sup> Cf. *Catequese* 17, 3. João Paulo II alarga esta ideia dizendo que o corpo e o sexo estão no interior da estrutura e no conteúdo desta união entre homem e mulher (Cf. *Catequese* 20, 5).

complementaridade da masculinidade e feminilidade<sup>486</sup>. O homem pode exprimir-se profundamente com o seu corpo<sup>487</sup>, e assim toda a sua humanidade, alma e corpo, participa na troca do dom<sup>488</sup>. É segundo esta lógica que, para João Paulo II, o corpo possui então um significado e um valor esponsal. Em certo sentido, ele já se encontra afirmado na própria complementaridade entre masculinidade e feminilidade, mas é no dom da pessoa, acente na escolha, na qual o corpo participa, que se realiza e reafirma esse mesmo significado esponsal<sup>489</sup>.

Em terceiro lugar, João Paulo II fala de dois níveis de reciprocidade: encontramos uma reciprocidade ao nível da própria experiência do dom; ou seja, tanto homem como mulher, fazem uma doação de si mesmos um ao outro. Mas o Papa também refere uma reciprocidade ao nível da própria compreensão de que varão e mulher têm deste significado particular que o corpo possui, e que explica então a já analisada simplicidade e pureza que permeia a experiência da nudez. Mas procuremos dizê-lo com mais rigor: é na própria experiência original da complementaridade entre masculinidade e feminilidade, do varão diante da mulher, e vice-versa, que estes alcançam essa percepção recíproca plena. Varão e mulher apercebem-se dessa complementaridade entre a sua masculinidade e feminilidade. Segundo esta lógica, João Paulo II falará não só de uma “revelação” do significado esponsal do corpo, mas também de uma “descoberta”<sup>490</sup>. Assim, varão e mulher surgem desde o “princípio” com a liberdade própria do dom, livres de qualquer constrangimento do corpo e do sexo<sup>491</sup>,

---

<sup>486</sup> Cf. *Catequese* 17, 2.

<sup>487</sup> Cf. *Catequese* 19, 4.

<sup>488</sup> Cf. *Catequese* 17, 4.

<sup>489</sup> Cf. *Catequese* 17, 2. Numa outra catequese, ele expressa a mesma ideia: na união conjugal «o homem e a mulher experimentam de modo particular o significado do próprio corpo» (*Catequese* 20, 4).

<sup>490</sup> Cf. *Catequese* 14, 5. Neste passo, poderá ser conveniente recordar aquilo que fomos compreendendo na passagem entre a solidão para a unidade. Aí, João Paulo II, ao falar da masculinidade e da feminilidade, referia-se a “duas consciências complementares do significado do corpo”. Ou seja, em certo sentido, é como se o sentido da masculinidade se descobrisse ao estar diante da feminilidade, e vice-versa (Cf. *Catequese* 10, 1). Para além disso, também o dissemos, no próprio acto conjugal, enquanto experiência de *communio personarum*, varão e mulher redescobrem esse mesmo sentido esponsal e unitivo do corpo (Cf. *Catequese* 10, 4).

<sup>491</sup> Cf. *Catequese* 15, 1.

precisamente porque o seu significado surge como um realidade conscientemente vivida pelo homem<sup>492</sup>.

Sitematizando então um pouco, o corpo humano, com a sua masculinidade e feminilidade, é constituído desde o “princípio” por esta dimensão esponsal, e, como tal, possui uma capacidade para exprimir o amor onde a pessoa se torna dom<sup>493</sup>. O corpo é capaz de exprimir amor no sentido em que participa na doação recíproca entre pessoas, tornando visível a experiência da *communio personarum*. Ora, este tipo de intuição obriga a uma qualidade de compreensão do corpo muito própria. Assim se expressa João Paulo II:

O corpo humano, orientado interiormente pelo “dom sincero” da pessoa, revela não só a sua masculinidade e feminilidade no plano físico, mas revela também um *valor* e uma *beleza tais que ultrapassam a dimensão simplesmente física da “sexualidade”*<sup>494</sup>.

Nesta mesma lógica, defenderá que a masculinidade e a feminilidade não podem ser apenas caracterizadas como fonte de procriação, tal como acontece no resto da ordem natural<sup>495</sup>. Se afirmamos que a pessoa, integralmente criada à imagem de Deus, se encontra ontologicamente marcada pelo dom e vocacionada para o dom, então, em certo sentido, temos de concluir que é exclusivamente a partir desse plano que podemos aceder correctamente à verdade integral da masculinidade e feminilidade<sup>496</sup>. Deste modo, a essência da dualidade sexual manifesta-se e torna-se visível precisamente no momento em que a pessoa, por meio do seu corpo, é capaz de se dar a si mesma e receber o dom que o outro, por sua vez, faz de si<sup>497</sup>.

---

<sup>492</sup> Cf. *Catequese* 14, 4.

<sup>493</sup> Cf. *Catequese* 15, 1.

<sup>494</sup> *Catequese* 15, 4. Parece-nos legítimo interpretar o referido a partir de dois níveis. Num primeiro nível, mais metafísico, o corpo na sua masculinidade ou feminilidade, está como que originalmente marcado e vocacionado para o dom, no sentido que a pessoa no seu todo assim está constituída no mistério da criação. A este propósito, João Paulo II refere uma “essência espiritual interior” da masculinidade e feminilidade (Cf. *Catequese* 17, 6). Num segundo nível mais fenomenológico, podemos afirmar que o corpo é conscientemente compreendido pelo homem no seu significado esponsal, e é desse modo experimentado e vivido, fazendo parte do dom da pessoa. Nesse sentido, o corpo também está interiormente orientado para o “dom sincero” da pessoa.

<sup>495</sup> Cf. *Catequese* 15, 1.

<sup>496</sup> Juan Pietro Solana, por um lado, defende que, segundo João Paulo II, a masculinidade e feminilidade não são atributos extrínsecos à compreensão da pessoa à imagem de Deus, mas que são até, uma expressão particular dessa verdade. Por outro lado, defende que a própria dualidade sexual, enquanto dupla e paritária realização da imagem de Deus, é importante para conhecer aquilo que o homem é chamado a ser (J. PIETRO SOLANA, *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana*, 125-126).

<sup>497</sup> Cf. *Catequese* 17, 6.

Terminemos este ponto com um aspecto complementar: nas análises precedentes, abordámos a experiência da nudez original, livre de qualquer constrangimento do corpo e do sexo, interiormente livre de vergonha. João Paulo II volta a referir-se a tal experiência para indicar que varão e mulher se descobrem no mistério da criação, livres – com a liberdade própria do dom desinteressado de si mesmos<sup>498</sup>. Esta liberdade caracteriza-se, antes de mais, por um domínio de si mesmo (autodomínio), indispensável para que o homem se consiga dar a si mesmo<sup>499</sup>. Neste sentido, a conservação desta característica interior – a inocência – é decisiva para uma real troca do dom, na qual participa o corpo<sup>500</sup>.

Para além disso, ainda que o corpo esteja sempre, na sua masculinidade e feminilidade, interiormente orientado para a comunhão de pessoas<sup>501</sup>, João Paulo II explica que essa liberdade experimentada interiormente pelo homem «torna possível e qualifica o sentido “esponsal” do corpo»<sup>502</sup>. Podemos dizer, de certo modo, que, sem esse autodomínio interior, o corpo deixa de ser conscientemente vivido e experimentado na sua verdade mais profunda de estar orientado para o dom. Assim sendo, sem cair em desequilíbrios subjectivistas, tal como já tínhamos referido na primeira parte, João Paulo II clarifica que o significado sponsal do corpo indica também a medida que o homem aplica ao seu corpo<sup>503</sup>. Digamos que no interior da definição desse significado, em certo sentido, está também presente o modo como o “eu” concreto compreende o seu corpo. Aproveitemos as próprias palavras de João Paulo II para compreendermos este ponto:

---

<sup>498</sup> Cf. *Catequese* 15, 1.

<sup>499</sup> Cf. *Catequese* 15, 2. Num primeiro sentido, este “domínio de si” indica a estrutura própria da pessoa: «O homem é capaz de tal dom precisamente porque é pessoa: a estrutura própria da pessoa é a estrutura de autopossessão e de autodomínio. Por isso o homem é capaz do dom de si, porque se possui e também porque é senhor de si mesmo» (K. WOJTYLA, *La Familia como “Communio Personarum”*, 233). Num outro sentido, indica a própria capacidade pessoal de orientar os impulsos do corpo no sentido do dom e não do egoísmo. A concupiscência do corpo é, assim, uma ameaça às estruturas de autopossessão e autodomínio que constituem a pessoa (Cf. *Catequese* 28, 3).

<sup>500</sup> Cf. *Catequese* 17, 4. Numa outra catequese falará da vontade humana enquanto originalmente inocente, plena de sentido de doação (Cf. *Catequese* 16, 4).

<sup>501</sup> Cf. *Catequese* 126, 5. Num outro momento, João Paulo II irá expressar-se do seguinte modo: «Mesmo que este significado [esponsal] sofra muitas distorções, manter-se-á sempre o nível mais profundo, que exige ser revelado em toda a sua verdade, como sinal da “imagem de Deus”» (*Catequese* 15, 5).

<sup>502</sup> *Catequese* 15, 2.

<sup>503</sup> Cf. *Catequese* 31, 6. João Paulo II está interessado em realçar, também, o aspecto da experiência que o homem faz do corpo e não apenas o valor objectivo do mesmo.

O “significado” do corpo não é apenas algo de conceptual. (...) O “*significado do corpo*” é simultaneamente aquilo que determina a atitude: é o modo de viver o corpo. (...) Esse “significado” não modifica a realidade em si mesma, aquilo que o corpo humano é e não deixa de ser na sexualidade que lhe é própria, independentemente dos estados da nossa consciência e das nossas experiências<sup>504</sup>.

Para não cair em erradas interpretações será sempre necessário conciliar, no modo de compreender o significado esponsal do corpo, tanto o plano objectivo como o plano subjectivo.

### 3.3.3. Afirmação da pessoa

João Paulo II insiste que é na experiência do dom que o homem realiza o seu ser e existir<sup>505</sup>. Esta chave antropológica tão estruturante para a *Teologia do Corpo*, na verdade, encontra-se profundamente enraizada numa prévia afirmação conciliar da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Assim se expressa o Concílio: «o homem que é, na terra, a única criatura que Deus quis por si mesma, não pode encontrar-se plenamente senão na entrega sincera de si mesmo»<sup>506</sup>. Daí que o fundamental esquema de leitura aqui utilizado para compreender a criação, a pessoa e o seu corpo, tal como vimos, seja o da “hermenêutica do dom”. A grande vocação da pessoa é a de ser dom, e o corpo, por sua vez, está integrado nessa mesma vocação<sup>507</sup>.

João Paulo II destacará os dois elementos essenciais dessa afirmação: primeiro, o homem é a única criatura que Deus quis por si mesma<sup>508</sup>. Segundo, o homem que é querido por Deus desse modo, apenas encontra a realização do seu ser na experiência do dom desinteressado de si<sup>509</sup>. Estes dois elementos-chave ajudam então à releitura do texto do *Génese* e possibilitam uma compreensão ainda mais alargada do significado esponsal do corpo:

---

<sup>504</sup> *Catequese* 31, 5

<sup>505</sup> Cf. *Catequese* 15, 1.

<sup>506</sup> GS 24.

<sup>507</sup> Cf. *Catequese* 15, 5. Em torno desta linha mais vocacional, como que um dever permanentemente inscrito no homem ou como uma verdade perene que está associada ao corpo e à experiência que se deve fazer dele, João Paulo II falará do “*ethos* perfeito do dom” e do “*ethos* do corpo” (Cf. *Catequese* 18-19).

<sup>508</sup> Cf. *Catequese* 15, 3. Para auxiliar o entendimento desta afirmação convém recordar aquilo que dissemos acerca da solidão original do homem, mas também o que foi dito em torno da “hermenêutica do dom”.

<sup>509</sup> Cf. *Catequese* 15, 3.

Se, como verificámos, na raiz da nudez de ambos [varão e mulher] está a liberdade interior do dom – dom desinteressado de si mesmos – esse dom permite a ambos, homem e mulher, *encontrarem-se reciprocamente*, pois o Criador quis cada um deles “por si mesmo” (GS 24). Assim o homem, no primeiro encontro beatificante, encontra a mulher e ela encontra-o a ele. Deste modo ele acolhe-a interiormente; acolhe-a tal como ela é, querida “por si mesma” pelo Criador, como ela é constituída no mistério da imagem de Deus através da sua feminilidade. E reciprocamente, ela acolhe-o a ele do mesmo modo, como ele é, querido “por si mesmo” pelo Criador e por Ele constituído mediante a sua masculinidade<sup>510</sup>.

Podemos observar como que a raiz deste mútuo encontro é a própria liberdade interior que permeia o olhar do varão e da mulher. É neste sentido que João Paulo II fala aqui de um “acolhimento interior”, que poderia ser compreendido como uma “aceitação” do outro<sup>511</sup>. Somos então levados a compreender a experiência do dom, tanto do varão como da mulher, também como um acolhimento do outro a partir da visão que Deus tem: acolhimento do outro precisamente como um dom e como alguém que Deus quis e quer por si mesmo.

Já tínhamos referido que o significado esponsal do corpo indica a capacidade que este tem para exprimir aquele amor em que a pessoa se torna dom<sup>512</sup>. Agora, João Paulo II aproveita para complementar essa mesma definição: o significado esponsal do corpo também pode ser compreendido a partir da capacidade do corpo para experimentar e afirmar o outro como alguém único e irrepetível, como alguém escolhido pelo Criador<sup>513</sup>. A este dinamismo o ele chama “afirmação da pessoa”<sup>514</sup>. E explica: «“afirmação da pessoa” não é senão o acolhimento do dom que, mediante a reciprocidade, cria comunhão de pessoas»<sup>515</sup>. Por sua vez, este dinamismo, ainda que se construa a partir de dentro, inclui toda a exterioridade e acontece também nela, em tudo o que constitui a nudez do corpo na sua masculinidade e

---

<sup>510</sup> *Catequese* 15, 3.

<sup>511</sup> Cf. *Catequese* 17, 3.

<sup>512</sup> Cf. *Catequese* 15, 1.

<sup>513</sup> Cf. *Catequese* 15, 4. Encontra-se aqui implícita toda a verdade em torno da solidão original do homem e da sua unidade original. A afirmação da pessoa significa que tudo o que caracteriza a unicidade do varão e da mulher e os constitui como pessoas é reciprocamente “dito” na experiência de comunhão. João Paulo II complementa esta ideia ao dizer que «o varão e a mulher aparecem ambos, no mistério do seu beatificante “princípio”, como dois “eus” humanos determinados pela sua masculinidade e feminilidade» (*Catequese* 15, 5). Ou noutro passo: «Nesta comunhão de pessoas encontra-se plenamente assegurada toda a profundidade da solidão original do homem (do primeiro e de todos) e, ao mesmo tempo, tal solidão torna-se, de modo maravilhoso, permeada e alargada pelo dom do “outro”» (*Catequese* 18, 5).

<sup>514</sup> Cf. *Catequese* 15, 4.

<sup>515</sup> *Catequese* 15, 4.

feminilidade<sup>516</sup>. Neste sentido, tanto o varão como a mulher superam o limite da sua solidão ao mesmo tempo que assumem como sua a solidão do corpo do segundo “eu”<sup>517</sup>.

A lógica do dom supera pois a possibilidade de experimentar o outro reduzindo-o a um “objecto para mim mesmo” da qual me aproprio indevidamente<sup>518</sup>. Ao invés, pela troca do dom, reafirma-se a subjectividade do outro<sup>519</sup>: o varão encontra a mulher como um dom de Deus para si, como uma resposta à sua solidão; e ele é, ao mesmo tempo, um dom para a mulher e uma resposta à solidão dela. Afirmo João Paulo II:

Se a mulher, no mistério da criação, é aquela que foi “dada” ao homem, este, por seu lado, recebendo-a como dom na plena verdade da sua pessoa e feminilidade, assim a enriquece e, ao mesmo tempo, também ele, nesta relação recíproca, é enriquecido. O homem enriquece-se não apenas por meio dela, que lhe dá a sua pessoa e feminilidade, mas também mediante a doação de si próprio<sup>520</sup>.

Existe uma mútua interioridade entre o dar e o aceitar do dom: o dar transforma-se em aceitar e o aceitar transforma-se em dar<sup>521</sup>. O modo como a mulher, através da sua humanidade e feminilidade, é aceite pelo varão como um dom no interior do mistério da criação e é aceite pelo varão “por si mesma” tal como é da vontade do Criador, leva a que ela, fazendo o dom de si mesma, se descubra a si própria nesse mesmo “dar-se”, e vice-versa<sup>522</sup>. O “ser enriquecido”, de que fala João Paulo II, assenta simplesmente nisto: o dom oferecido é, por sua vez, aceite e acolhido. Esse acolhimento experimentado corresponde ao ser afirmado como pessoa pelo outro. Deste modo, mediante a reciprocidade da troca entre varão e mulher,

---

<sup>516</sup> Cf. *Catequese* 15, 4.

<sup>517</sup> Cf. *Catequese* 10, 2.

<sup>518</sup> Cf. *Catequese* 17, 3.

<sup>519</sup> Cf. *Catequese* 15, 5. Para auxiliar este ponto podemos socorrer-nos de algumas reflexões que Karol Wojtyła faz em torno da norma personalista: «Esta norma, no seu conteúdo negativo, revela que a pessoa é um bem que não se coaduna com a utilização, visto que não pode ser tratada como um objecto de prazer, portanto como um meio. O seu conteúdo positivo aparece paralelamente: a pessoa é um bem tal que só o amor pode ditar a atitude adaptada e válida a seu respeito» (KAROL WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 31).

<sup>520</sup> *Catequese* 17, 6.

<sup>521</sup> Cf. *Catequese* 17, 4.

<sup>522</sup> Cf. *Catequese* 17, 5-6. No texto bíblico, tal verdade encontra-se originalmente presente na consciência de cada um, explicando assim o termo que João Paulo II elege para adjectivar o dom: dom desinteressado de si mesmos; ou seja, livre de qualquer egoísmo (Cf. *Catequese* 15, 3). Ele complementa este ponto com uma certa ideia de gradualidade na própria descoberta do significado esponsal do corpo: a disposição interior original para a troca do dom, na medida em que encontra uma aceitação e acolhimento por parte do outro, promove uma mais intensa consciência do dom (Cf. *Catequese* 17, 5).

que também significa mútua aceitação do outro e afirmação do seu valor, revela-se e descobre-se o dinamismo relacional que existe entre o “dom sincero” e o “encontrar-se”<sup>523</sup>.

É aqui que João Paulo II se fundamenta para insistir no significado esponsal do corpo como capacidade para a expressão do amor e, simultaneamente, como capacidade para a afirmação da pessoa. No mesmo significado, encontramos a intrínseca relação entre o dom recebido e o afirmar o outro como pessoa, ou entre o dom oferecido e o ser afirmado como pessoa pelo outro. E tal experiência tem lugar no próprio corpo, na sua masculinidade ou feminilidade. Em suma, a afirmação da pessoa, enquanto acolhimento do dom, na compenetração do dar e do receber, através da reciprocidade entre varão e mulher, cria uma verdadeira comunhão de pessoas<sup>524</sup>.

Completemos este ponto com o facto de João Paulo II também relacionar nas suas análises o trecho de *Gn* 2, 24 – «Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne» – com a outra passagem onde está dito: «O homem conheceu Eva» (*Gn* 4, 1)<sup>525</sup>. Ele chama a este momento bíblico “ciclo do conhecimento” e expressa-se do seguinte modo: «Este ciclo do “conhecimento” é constituído pela união das pessoas no amor, que lhes permite unirem-se tão intimamente entre si que se tornam uma só carne»<sup>526</sup>.

O facto de a união conjugal se definir como “conhecimento” (*jadac* em hebraico), ainda que possa parecer uma pobreza de linguagem, revela-nos ao mesmo tempo que essa mesma união foi elevada ao nível da dimensão específica das pessoas<sup>527</sup>. Ou seja, transporta-nos para o patamar da intencionalidade humana e, como tal, supera-se um paradigma de passividade que estaria determinada pelos impulsos biológicos presentes no corpo e no sexo,

---

<sup>523</sup> Cf. *Catequese* 17, 6.

<sup>524</sup> Cf. *Catequese* 17, 6.

<sup>525</sup> Tendo em conta o objectivo principal do presente trabalho, não tomaremos em conta o facto de esta passagem se situar num momento antropológico posterior ao primeiro pecado da humanidade. A própria análise que João Paulo II faz parece autorizar-nos a limitar a nossa pesquisa àqueles elementos que no fundo, complementam a análise do significado esponsal do corpo ou da experiência do dom que é vivido através do corpo, na sua masculinidade e feminilidade.

<sup>526</sup> Cf. *Catequese* 22, 2.

<sup>527</sup> Cf. *Catequese* 20, 3.



tal como acontece com os restantes seres vivos movidos por instinto e pela natureza<sup>528</sup>. A união entre homem e mulher supõe, pois, uma integração da determinação biológica do homem na estrutura da pessoa atingindo um nível e conteúdo próprio formado pela autodeterminação e autoconsciência<sup>529</sup>.

Vejamos também que o homem, que em *Gn* 4, 1 “conheceu” a mulher na união conjugal é o mesmo que, “conhecendo” os restantes seres vivos, se distinguiu deles como pessoa e sujeito, também a partir da verdade do seu corpo<sup>530</sup>. O homem procura, já na solidão, o significado do seu corpo e é a partir dessa consciência que se distingue. Ora, o “conhecimento” bíblico indica aquela união em que homem e mulher se tornam quase um único sujeito desse acto e dessa experiência, ainda que se mantenham, nessa unidade, dois sujeitos verdadeiramente distintos<sup>531</sup>. Por isso conclui João Paulo II:

Isto autoriza-nos, em certa medida, a afirmar que “o marido conhece a mulher” ou que ambos “se conhecem” reciprocamente. Eles revelam-se então um ao outro *com aquela específica profundidade do próprio “eu” humano, que se revela, precisamente através dos sexos*, da sua masculinidade e da sua feminilidade. E então, de modo único, a mulher “é dada” de forma cognitiva ao homem, e ele a ela<sup>532</sup>.

Façamos algumas considerações a partir deste excerto: em primeiro lugar, também aqui, encontramos-nos no contexto da reciprocidade, onde homem e mulher, por meio dos seus corpos e do seu sexo, nesta nova terminologia, “se conhecem” e “se revelam” mutuamente<sup>533</sup>.

Em segundo lugar, é determinante observar como a masculinidade e a feminilidade participam no próprio “conhecimento” da concretude irrepetível do outro “eu” humano, e da sua identidade<sup>534</sup>. O corpo e a sexualidade entram na estrutura do conhecimento, já que é por meio deles que a troca encarnada do dom acontece, e é por meio deles que homem e mulher se afirmam reciprocamente. Mas, para além disso, o corpo e a sexualidade chegam mesmo a

---

<sup>528</sup> Cf. *Catequese* 20, 5; 21, 1. Dito isto, também é afirmada a força atractiva que permeia a constituição exterior do corpo, e que, em certo sentido, está na origem do “conhecimento” (Cf. *Catequese* 21, 5).

<sup>529</sup> Cf. *Catequese* 21, 5. Sobre esta relação entre integração e elevação dos dinamismos biológicos ao nível da pessoa veja-se: K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 284-289.

<sup>530</sup> Cf. *Catequese* 21, 1.

<sup>531</sup> Cf. *Catequese* 20, 4.

<sup>532</sup> *Catequese* 20, 4.

<sup>533</sup> Cf. *Catequese* 20, 3.

<sup>534</sup> Cf. *Catequese* 20, 5.

integrar o próprio conteúdo do conhecimento recíproco da outra pessoa<sup>535</sup>. Ou seja, neste contexto da união conjugal, afirmar a outra pessoa que se revela é também aceitar, acolher, conhecer o seu corpo, na sua masculinidade e feminidade. Poderíamos afirmar então o “conhecer” através do corpo, mas também o “conhecer” o outro corpo concreto, na sua masculinidade ou feminilidade, que é revelação de um “eu” concreto.

É também neste sentido, que, como já o afirmámos previamente, a união conjugal comporta em si uma descoberta nova do significado do corpo humano na masculinidade e feminilidade<sup>536</sup>. Masculinidade e feminilidade, fazendo parte do conteúdo do conhecimento, em certo sentido, são descobertas e “conhecidas” com uma nova profundidade, a partir da sua complementaridade e unidade, segundo o dinamismo do dom. Sobre este aspecto, João Paulo II refere:

Trata-se, pelo contrário, de *uma descoberta mais profunda do significado do próprio corpo*, descoberta comum e recíproca, assim como comum e recíproca é, desde o início, a existência do homem, que «Deus criou varão e mulher». O conhecimento que se encontrava na base da solidão original do homem encontra-se agora na base desta unidade do homem e da mulher, cuja clara perspectiva foi encerrada pelo Criador no próprio mistério da criação<sup>537</sup>.

Por fim, em terceiro lugar, vejamos que os elementos hermenêuticos que nos são oferecidos a partir da categoria de “conhecimento”, confirmam e reforçam aquela relação ainda há pouco analisada entre o dom e a “afirmação da pessoa”. Se previamente se utilizava a linguagem da “aceitação” e da “afirmação” agora utilizam-se expressões como “revelação” e “conhecimento”. Mas a lógica é semelhante: o varão ao conhecer a mulher afirma a sua subjectividade e o seu valor pessoal, e como tal, aceita-a como ela é, “querida pelo Criador”, na revelação que ela faz de si, e vice-versa.

---

<sup>535</sup> Cf. *Catequese* 20, 5. Para fundamentar esta mesma ideia, recorde-se as reflexões em torno da unidade original, especificamente no que toca à relação entre a identidade pessoal e a sexualidade.

<sup>536</sup> Cf. *Catequese* 20, 5.

<sup>537</sup> *Catequese* 21, 1.

## **Conclusão**

Chegámos ao fim do terceiro capítulo da nossa dissertação. Recordemos sucintamente os ensinamentos de João Paulo II que estivemos a analisar. Ele parte dos dois relatos da criação que se encontram no *Génesis*, fazendo-os corresponder unitariamente, ainda que de prismas diferentes, à verdade do homem. De seguida, debruçando-se mais explicitamente sobre o segundo relato, ele explora as três experiências antropológicas originais: solidão original, unidade original e nudez original. Por fim, introduz o conceito de “significado esponsal do corpo” que, como vimos, corresponde à capacidade que o corpo tem, na sua sexualidade, para expressar o “dom de si” e para expressar a afirmação da pessoa, através da recíproca aceitação do outro.

## CAPÍTULO IV

### SIGNIFICADO ESPONSAL DO CORPO E A *IMAGO DEI*

Estando já realizada uma análise cuidada das catequeses do Ciclo I, tenhamos em conta que, na interpretação que João Paulo II faz dos dois relatos da criação do *Génesis*, torna-se fulcral para toda a *Teologia do Corpo* o modo como aborda a noção de “imagem de Deus”. Enquanto no primeiro relato, explica João Paulo II, é afirmado explicitamente que, desde o “princípio”, o homem é criado à imagem de Deus enquanto varão e mulher, já no segundo, onde não se fala de “imagem de Deus”, afirma-se, contudo, que a criação definitiva do homem se exprime no dar vida à *communio personarum* que varão e mulher formam<sup>538</sup>. O método de João Paulo II será, então, estabelecer uma correspondência teológica entre estes dois relatos, precisamente a partir do conceito de “imagem de Deus”<sup>539</sup>. Esta abordagem permitirá uma compreensão da imagem de Deus em chave trinitária. E isso estará na raiz de todo o seu pensar<sup>540</sup>. Para este nosso capítulo, torna-se basilar a seguinte afirmação:

Desde “o princípio” ele [o homem] não é apenas uma imagem na qual a solidão de uma pessoa que governa o mundo é reflectida, mas também – e essencialmente – a imagem de uma imperscrutável comunhão divina de Pessoas<sup>541</sup>.

Isto constitui, no seu entender, «talvez o aspecto teológico mais profundo de tudo o que se possa dizer acerca do homem»<sup>542</sup>. Veremos pois de que modo é que imagem de Deus e significado esponsal do corpo se relacionam, partindo das catequeses do Ciclo I já analisadas.

#### 4.1. Homem criado à imagem da Trindade

O primeiro aspecto que precisamos de reconhecer nas reflexões da *Teologia do Corpo*, tendo por base uma antropologia personalista, é que, ao ler o texto sagrado do *Génesis*, João

---

<sup>538</sup> Cf. *Catequese* 9, 3.

<sup>539</sup> Cf. *Catequese* 9, 3.

<sup>540</sup> Cf. *Catequese* 9, 3.

<sup>541</sup> *Catequese* 9, 3.

<sup>542</sup> *Catequese* 9, 3. Noutra catequese, João Paulo II refere que a imagem de Deus «encerra em si a própria raiz da verdade sobre o homem, revelada através daquele “princípio”, a que se refere Cristo no diálogo com os fariseus, ao falar da criação do homem como varão e mulher» (*Catequese* 13, 2).

Paulo II vê na *imago Dei* uma *imago Trinitatis*<sup>543</sup>. Esta conjugação entre a imagem trinitária e uma antropologia personalista permite uma ampliação da teologia da imagem e da própria noção de pessoa<sup>544</sup>.

Num artigo anterior à eleição papal, Karol Wojtyła referia que a semelhança entre o homem e Deus não se dava apenas na dimensão da sua natureza racional e livre, mas no facto de o homem ser pessoa<sup>545</sup>. Ora, a noção de pessoa nasceu antes de mais na busca de penetrar o mistério da Trindade e da Encarnação, procurando conceptualizar-se a diferença que existe no seio do Deus único. Para dizer essa diferença elegeu-se o termo “pessoa” entendido, pois, como “relação subsistente”, ultrapassando-se assim a concepção aristotélica que colocava a relação como categoria accidental<sup>546</sup>. Ainda assim, não se trata de afirmar três substâncias. Deus é um só; n’Ele existe uma única natureza divina, da qual participam as três Pessoas e onde se dão as três relações distintas. Neste sentido, em Deus, as relações não são acidentes que se acrescentam posteriormente à substância divina; elas integram-na e, por isso, são

---

<sup>543</sup> B. CASTILLA DE CORTÁZAR, «Y Creó Dios al Hombre a Su Imagen, a Imagen de Dios lo Creó; Varón y Mujer los Creó» (Gn 1, 27). *Persona, Naturaleza y Cultura*, in PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Mujer y Varón. La Totalidade del Humanum. A Veinte Años de la Carta Apostólica Mulieris Dignitatem (1988-2008). Congreso Internacional Roma, 7-9 de Febrero 2008* (Roma: Libreria Editrice Vaticana 2011) 66.

<sup>544</sup> B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Persona, Naturaleza y Cultura*, 66. Para maiores aprofundamentos nesta área veja-se: A. CORDOVILLA PÉREZ, *El Misterio de Dios Trinitario. Dios-con-Nosotros* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2012) 445-479; A. PALMA, *A Trindade é um Mistério. Mas Podemos Falar Disso* (Prior Velho: Paulinas Editora 2014) 113-121; H. Urs von Balthasar, *On the Concept of Person*, in *Communio: International Catholic Review* 1 (1986) 18-26; J. RATZINGER, *Retrieving the Tradition. Concerning the Notion of Person in Theology*, in *Communio: International Catholic Review* 3 (1990) 439-454; K. SCHMITZ, *The Geography of the Person*, in *Communio: International Catholic Review* 1 (1986) 27-48; S. DEL CURA ELENA, *Pessoas em Comunhão: Elementos de Antropologia Cristã em Perspectiva Trinitária*, in SANTUÁRIO DE FÁTIMA, *Congresso Internacional. Santíssima Trindade Pai, Filho, Espírito Santo...* (Fátima: Santuário de Fátima 2008) 333-372.

<sup>545</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Familia como “Communio Personarum”*, 230. No número 7 da Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* o Santo Padre repetirá esta mesma ideia. A partir de agora referir-nos-emos a ela por meio da sigla “MD” seguida do número.

<sup>546</sup> Diz S. Tomás: «*Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae, quae est hypostasis subsistens in natura divina, licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina* [Assim, a pessoa divina significa relação enquanto subsistente. E isso significa a relação por modo de substância, isto é, a hipóstase subsistente na natureza divina, se bem que o que subsiste na natureza divina não é outra coisa que a natureza divina]» (*Suma Teológica*, I, q. 29 a. 4 co.). Antes de S. Tomás, já Santo Agostinho defendia: «*Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia: quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relatioivum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile* [Em consequência, ainda que sejam coisas diversas ser Pai e ser Filho, não é essência distinta; porque estes nomes dizem-se não segundo a substância, mas segundo o relativo; e o relativo não é acidente, pois não é mutável]» (AUGUSTINUS, *De Trinitate*, V, 5, 6, in J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 42 [Paris: 1886] 914).

subsistentes<sup>547</sup>. Contudo, isto não significa que a categoria de relação esteja ao nível da substância. Se assim fosse, cairíamos num triteísmo. Na única essência de Deus encontramos a unidade e a multiplicidade. Uma só essência e três pessoas: Pai, Filho, Espírito Santo. João Paulo II referir-se-á a essa unidade trinitária insistindo sempre na linguagem da “comunhão divina de Pessoas”<sup>548</sup>.

Aplicando a noção de pessoa que brota da reflexão teológica ao ser humano, e tendo por base a *imago Trinitatis*, é possível, então, integrar aí a dimensão relacional, indo para lá da clássica definição de Boécio de que a pessoa é uma «substância individual de natureza racional»<sup>549</sup>. Se o homem é pessoa criada à imagem da Trindade, então, a reflexão em torno da natureza humana tem necessariamente de passar pelas categorias de relação e comunhão. Não apenas no sentido de reflectir em torno das relações humanas, mas de que o ser pessoa, em si, pressupõe uma estrutura relacional no seu ser. Isto mesmo que procuramos afirmar surge nas catequese de João Paulo II por meio da linguagem da solidão original do homem, onde já se experimenta, no interior da individualidade concreta, a tensão/abertura para a relação, para o encontro com um outro semelhante. Ele dirá então que as categorias de relação e comunhão são constitutivas do homem:

Deste modo, estas duas expressões, nomeadamente o adjectivo “só” e o substantivo “auxiliar”, parecem ser verdadeiramente a chave para se compreender a própria essência do dom ao nível do homem, como conteúdo existencial inscrito na verdade da “imagem de Deus”. Na verdade, o dom revela, por assim dizer, *uma característica particular da existência pessoal*, ou melhor, da própria essência da pessoa. Quando Deus Yawhé diz que «não é bom que o homem esteja só» (*Gn* 2, 18), afirma que, “sozinho”, o

---

<sup>547</sup> A este propósito convém recorrermos àquilo que Joseph Ratzinger explica: «Em Deus, pessoa significa relação. Relação, estar relacionado, não é algo acrescentado à pessoa, mas é a própria pessoa. Na sua natureza, a pessoa apenas existe como relação. (...) Em Deus, pessoa é a relatividade pura do estar voltado para o outro; não reside ao nível da substância – a substância é uma – mas ao nível da realidade dialógica, da relatividade face ao outro. Nesta questão, Agostinho procurou, pelo menos em linhas gerais, demonstrar a interacção entre tríade [*threeness*] e unidade ao dizer, por exemplo: “*in Deo nihil secundum accidens dicitur, sed secundum substantiam aut secundum relationem*” (em Deus não há nada de accidental, mas apenas substância e relação). Relação é aqui reconhecida com uma terceira categoria específica fundamental entre substância e acidente, as duas grandes formas categoriais de pensamento na Antiguidade. (...) Foi a fé que fez nascer esta ideia de acto puro, de pura relatividade, que não reside ao nível da substância e não toca ou divide a substância» (J. RATZINGER, *Concerning the Notion of Person in Theology*, 444-445).

<sup>548</sup> Cf. *Catequese* 9, 3. Nigel Zimmermann faz notar que, na *Teologia do Corpo*, João Paulo II não recorre propriamente ao termo «Trindade». Antes, procura realçar vida interior de autodoação na unidade da Divindade (Cf. N. ZIMMERMANN, *John Paul II and the Significance of the Trinity for Human Dignity: «Ipsa autem iam hic in terris adest»*, in *Australian eJournal of Theology* 2 [2013] 116 [nota 37]).

<sup>549</sup> SEVERINUS BOETHIUS, *Liber de Persona et Duabus Naturis contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem Diaconum Ecclesiae Romanae*, in J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 64 (Paris: 1891) 1343C: «Persona est naturae rationalis individua substantia».

homem não realiza completamente essa essência. Apenas a realiza existindo “*com alguém*” - e ainda mais profunda e completamente “*para alguém*”. Esta norma do existir como pessoa aparece no livro do *Génese* como características da criação, precisamente através do significado desta duas palavras: “só” e “auxiliar”. São elas precisamente que indicam ser fundamental e constitutiva para o homem a relação e a comunhão de pessoas<sup>550</sup>.

O momento da solidão original expressa dois aspectos que caracterizam a noção de pessoa aplicada ao ser humano: a incomunicabilidade e a relação<sup>551</sup>. Segundo a perspectiva de Karol Wojtyła, a incomunicabilidade da pessoa não significa tanto a unicidade da pessoa, ainda que a suponha<sup>552</sup>. Significa, mais propriamente, um “eu” concreto que é inalienável – senhor de si mesmo – na sua essência, apontando para a interioridade e autodeterminação da pessoa, manifestando-se no facto de ninguém poder substituir os seus actos de vontade<sup>553</sup>. Esta incomunicabilidade não indica algo fechado em si mesmo, antes, é a condição necessária para a comunhão interpessoal, onde cada um se experimenta a si mesmo e ao outro como únicos, sem que haja uma diluição ou confusão<sup>554</sup>.

João Paulo II confirma esta mesma ideia ao explicar que no momento da unidade original dá-se, por um lado, uma superação da fronteira da solidão original, mas, por outro, uma reafirmação de tudo o que constitui essa mesma solidão<sup>555</sup>. Ou seja, a solidão indica não só a transcendência da pessoa e a sua unicidade, mas também uma abertura e uma expectativa

---

<sup>550</sup> *Catequese* 14, 2. Noutra catequese, afirma que, na experiência da solidão original, a abertura face a um ser semelhante talvez decida mais acerca do homem-pessoa do que o próprio processo autoconsciente de distinção face às outras criaturas (Cf. *Catequese* 9, 2).

<sup>551</sup> A este propósito, podemos recordar a definição de pessoa de Ricardo de S. Vitor: «*Naturae divinae incomunicabilis existentia* [Existência incomunicável de natureza divina]» (RICHARDUS SANCTI VICTORIS, *De Trinitate*, in J.-P. MIGNE [ed.], *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 196 [Paris] 945D). Aí realça-se o carácter incomunicável e irreduzível da pessoa ao mesmo tempo que se integra uma noção relacional por meio do termo latino “*existentia*”. (Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *El Misterio de Dios Trinitario*, 463). Ser pessoa significa ser incomunicável e significa «ser (*sistentia*) a partir de fora e voltado para fora (*ex*)» (A. PALMA, *A Trindade é um Mistério*, 117).

<sup>552</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 14. Qualquer ser é único, explica Wojtyła, pelo que não pode residir aí a especificidade da pessoa humana, enquanto incomunicável.

<sup>553</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 14. 86-87. Margaret McCarthy associando à incomunicabilidade a noção de irreduzibilidade afirma que a primeira «identifica aquilo que faz com que um ser humano seja mais do que aquilo que ele tem em comum com outros seres humanos. Isto porque toda a pessoa é mais do que apenas mais um exemplo da mesma natureza humana. (...) Como pessoa, cada ser humano é uma coisa, ou melhor, alguém irreduzível e insubstituível. Jamais alguém poderia assumir o seu lugar. Jamais alguém poderia substituí-lo. Neste sentido, ele é outro para todos os outros» (M. MCCARTHY, *The Body, “Sacrament of the Person”*, in G. MARENGO – B. OGNIBENI, *Dialoghi sul Mistero Nuziale* [Roma: Lateran University Press 2003]).

<sup>554</sup> J. CROSBY, *The Incommunicability of Human Persons*, in *The Thomist* 3 (1993), 417-419.

<sup>555</sup> Cf. *Catequese* 9, 2. A comunhão pode apenas ser formada com base numa dupla solidão como um encontro de dois seres incomunicáveis que conduz à possibilidade de serem e existirem reciprocamente (Cf. *Catequese* 9, 2).

de uma comunhão de pessoas<sup>556</sup>. Assim sendo, a própria relação torna-se a realização plena da solidão original do homem<sup>557</sup>.

Na metodologia própria de João Paulo II, esta linguagem subjectivo-fenomenológica corresponderá necessariamente a uma verdade objectivo-antropológica: a pessoa humana vista em si, na sua essência, há-de ser lida não apenas em categorias substantivo-individuais, mas também e necessariamente, em chave comunitária<sup>558</sup>. De certo modo, também poderíamos utilizar a linguagem de uma fundamental vocação ao amor e ao dom, que por sua vez configura e forma as próprias estruturas da natureza do homem. Em certo sentido, é isto mesmo que está implícito na formulação conciliar de que o homem apenas se encontra plenamente quando se entrega a si próprio, e que João Paulo II cita abundantemente<sup>559</sup>.

João Paulo II não se debruça directamente sobre esta questão, e como tal nós também não a exploraremos em demasia. Contudo, convém deixar claro que na lógica do homem como imagem da Trindade, o binómio substância-relação acontece de maneira distinta em Deus e no ser humano. Enquanto em Deus podemos falar de uma unidade na divindade que, por sua vez, é uma comunhão perfeita em acto, o mesmo não se dá quando falamos da essência do homem<sup>560</sup>. Neste existe uma progressividade da solidão até à comunhão, onde a verdade dessa mesma solidão se realiza plenamente. E quando essa comunhão se dá, ela acontece na base de duas solidões, duas substâncias distintas que, no caso do amor esponsal, se tornam uma só carne. Novamente, na comunhão que Deus é encontramos uma só

---

<sup>556</sup> Cf. *Catequese* 9, 2.

<sup>557</sup> Cf. *Catequese* 14, 2.

<sup>558</sup> Ainda a este propósito, na *MD* 7, João Paulo II dirá que «ser pessoa à imagem e semelhança de Deus comporta, pois, também existir em referência ao outro “eu”».

<sup>559</sup> Cf. *GS* 24.

<sup>560</sup> A Comissão Teológica Internacional, num documento que produziu sobre esta temática, indica o seguinte: «De acordo com este conceito, o ser humano não é um indivíduo isolado, mas pessoa: um ser essencialmente relacional. Longe de significar um actualismo puro que lhe negasse o *status* ontológico permanente, o carácter fundamentalmente relacional da própria *imago Dei* lhe constitui a estrutura ontológica e serve de fundamento para o exercício da liberdade e da responsabilidade» (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e Serviço: A Pessoa Humana Criada à Imagem de Deus*, 10). Vejamos que em Deus, pessoa é a relatividade pura em acto do ser voltado para o outro. No homem, ainda que a relatividade face ao outro constitua a pessoa humana, entra em jogo a dimensão histórica. Existe ainda um espaço de resposta e de progressividade rumo à realização daquilo que se é enquanto pessoa. E mesmo no avançar dessa progressividade, a pessoa humana nunca será uma relatividade pura (Cf. J. RATZINGER, *Concerning the Notion of Person in Theology*, in *Communio: International Catholic Review*, 444. 452).



substância. Neste sentido, dizer que o ser humano é pessoa, e que por isso é relação, poderá apenas acontecer na base da analogia. A este propósito afirma Alexandre Palma:

Podemos agora reler trinitariamente a suspeita de nos perdemos quando nos comunicamos, de nos dividirmos quando nos damos. Esvaziando essa mesma suspeita ou, pelo menos, encontrando à luz da lógica trinitária da “teo-logia” cristã uma outra possibilidade de nos entendermos, e à experiência de sermos seres-em-si (*esse-in*) e seres-para-o-outro (*esse ad*). Não tendo que optar, monisticamente, entre um e outro elemento dessa experiência. Nem tendo que viver, resignada e dualisticamente, a sua insanável fricção. Mas podendo integrá-las sem as anular, tal como em Deus a unidade divina se integra com a trindade das suas Pessoas. Também *o nosso ser é*, neste sentido, *profundamente trinitário*. Porque também em nós a relação não é um acidente do nosso ser, mas uma sua característica maior. Porque também nós somos e podemos ser sempre mais “*ex-sistências*”. Porque também em nós a relação tem alguma substância de ser. Tecnicamente não poderei dizer que também nós somos «relações subsistentes», mas posso propor que nos entendamos a partir desse arquétipo divino e trinitário<sup>561</sup>.

Joseph Ratzinger também refere esta diferença entre Deus e o homem no dinamismo de ser pessoa:

Devemos reconhecer que a profissão de fé num Deus que é pessoa sob a forma de três pessoas rompe com todo e qualquer conceito ingénuo e antropomórfico de pessoa. De uma maneira velada, afirma-se que a personalidade de Deus ultrapassa a maneira de ser pessoa do ser humano, de modo que o conceito de pessoa, por mais que se explique, acaba por revelar-se novamente uma metáfora insuficiente<sup>562</sup>.

Terminando este primeiro passo, vejamos que efectivamente esta dilatação da noção de pessoa que inclui a dimensão relacional permite uma maior consistência na compreensão da *imago Dei* e também da relação entre esta e o significado esposal do corpo. É próprio da reflexão de Karol Wojtyła, a partir de uma dimensão trinitária, o facto da semelhança com Deus se dar também na capacidade essencial do homem para formar comunidade com outras pessoas<sup>563</sup>. Assim, a pessoa humana, entendida deste modo, é prelúdio da definitiva autorevelação da Santíssima Trindade<sup>564</sup>.

---

<sup>561</sup> A. PALMA, *A Trindade é um Mistério*, 119-120. A propósito da unidade entre “ser-em-si” e “ser-para-o-outro” veja-se: S. BRETON, *L’“Esse in” et l’“Esse ad” dans la Metaphysique de la Relation* (Roma: Scuola Tipografica Missionaria Domenicana 1951).

<sup>562</sup> J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o “Símbolo Apostólico”* (Cascais: Principia 2005) 130. Santo Agostinho também afirmava: «*Dictum est tamen: “Tres personae”, non ut illud diceretur, sed ne taceretur* [Dizemos “três pessoas” para não guardar silêncio]» (AUGUSTINUS, *De Trinitate*, V, 9, 10).

<sup>563</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Familia como “Communio Personarum”*, 232.

<sup>564</sup> Cf. MD 7.

## 4.2. O corpo, sacramento da pessoa

Começamos este ponto com as palavras de João Paulo II:

À luz da precedente análise de todos os “corpos”, com que o homem entrou em contacto e definiu conceptualmente dando-lhes o nome (*animalia*), a expressão “carne da minha carne” adquire exactamente este significado: o corpo revela o homem. Esta fórmula concisa contém já tudo o que poderá alguma vez dizer a ciência humana sobre a estrutura do corpo como organismo, sobre a sua vitalidade, sobre a sua particular fisionomia sexual, etc. Nesta primeira expressão do homem-varão, “carne da minha carne”, está também incluída uma referência àquilo pelo qual esse corpo é autenticamente humano e, portanto, ao que o determina como pessoa, isto é, como ser que, mesmo em toda a sua corporalidade, é “semelhante” a Deus<sup>565</sup>.

O corpo é expressão da pessoa toda e não apenas uma parte dela<sup>566</sup>. Ele é expressão da concretude ontológica da pessoa e da sua incomunicabilidade<sup>567</sup>. A formulação “o corpo revela o homem” indica uma relação muito íntima entre o corpo e a pessoa, mas não uma relação de identificação<sup>568</sup>. Ser pessoa supõe a existência e a automanifestação no corpo; porém, a pessoa é sempre mais do que o seu corpo. Visto doutra perspectiva: o corpo aponta sempre para algo mais do que a sua própria visibilidade. Segundo Jaroslaw Merecki, interpretando o pensamento de João Paulo II, existem duas modalidades de experimentarmos a nossa relação com o corpo: possuímos o nosso corpo e sermos o nosso corpo<sup>569</sup>. O “eu” tanto é imanente como transcendente face ao corpo<sup>570</sup>. Recorramos a uma outra citação de João Paulo II:

---

<sup>565</sup> *Catequese* 9, 4.

<sup>566</sup> Cf. C. ÁLVAREZ ALONSO, *El Cuerpo, Sacramento de la Persona. Aproximación a las Catequesis de Juan Pablo II sobre Teología del Cuerpo*, in *Estudios Trinitarios* 3 (2012) 542-543. Consulte-se igualmente: *Catequese* 7, 2; K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 296-298.

<sup>567</sup> Cf. *Catequese* 12, 4.

<sup>568</sup> Cf. J. MERECKI, *El Cuerpo, Sacramento de la Persona*, in L. MELINA – S. GRYGIEL (Dir.), *Amar el Amor Humano. El Legado de Juan Pablo II sobre el Matrimonio y la Familia* (Valência: EDICEP C.B. 2008) 183.

<sup>569</sup> Cf. J. MERECKI, *El Cuerpo, Sacramento de la Persona*, 188. João Paulo II utiliza, algumas vezes, uma linguagem na lógica do “ser corpo” (Cf. *Catequese* 8, 1; 10, 4; 13, 2; 55,2). Ao fazê-lo, não significa que se caia num reducionismo biológico, já que não se trata apenas do corpo – entendido apenas organismo somático – mas do homem que se expressa no seu corpo (Cf. *Catequese* 55, 2). Não é por acaso que em textos anteriores Karol Wojtyla chegue também a dizer, vincando um outro ângulo de aceder à questão a que já fizemos alusão, que «a pertença do corpo ao “eu” subjectivo não consiste numa identificação com ele. O homem não “é” o seu corpo, antes, “possui” o seu corpo» (K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, 298). Assim na nossa linguagem deve ser mantido um equilíbrio entre o “ser o meu corpo” e o “possuir o meu corpo”, entre o existir no corpo e o transcender o corpo. Evitamos assim a redução da pessoa à matéria, mas ao mesmo tempo resgatamos o corpo de ser compreendido apenas como *res extensa*. A este propósito veja-se: Cf. C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Called to Love*, 28-31.

<sup>570</sup> Cf. J. MERECKI, *El Cuerpo, Sacramento de la Persona*, 188.

O corpo, de facto, e só ele, é capaz de tornar visível o que é invisível: o espiritual e o divino. Ele foi criado para transferir na realidade visível do mundo o mistério oculto desde a eternidade em Deus, e ser assim o seu sinal<sup>571</sup>.

Novamente, Jaroslaw Merecki propõe, então, que vejamos o corpo como um duplo sinal: sinal da pessoa humana e ao mesmo tempo sinal do próprio Deus do qual a pessoa humana é imagem e semelhança. Se a pessoa humana é criada à imagem de Deus, e se o corpo revela a pessoa, então o corpo surge no mundo como sinal do sinal, ou melhor, imagem da imagem. Daí que João Paulo II associe o corpo, na sua capacidade de ser lugar da manifestação do mistério de Deus, à definição abrangente de sacramento enquanto “sinal visível de uma realidade invisível”<sup>572</sup>. Neste sentido, ele também afirma que o homem criado por Deus traz a própria imagem divina impressa no seu corpo<sup>573</sup>. A teologia, assumindo como central o acontecimento da Encarnação do Verbo, abrange necessariamente o próprio corpo<sup>574</sup>. Este possui uma dignidade não só pessoal mas também teológica e teologal. O corpo, em certo sentido, transporta um *logos* divino e “fala” de Deus e da Sua vida interna numa linguagem própria na qual Deus se expressa; o corpo é significativo<sup>575</sup>. Não podemos, então, abordar o corpo apenas como uma realidade antropológica. Ele é teológico<sup>576</sup>.

Assumindo o que temos vindo a dizer, se o corpo é expressão da pessoa – da pessoa criada à imagem de Deus – então as características que a determinam – incomunicabilidade e abertura relacional – deveriam expressar-se na própria corporeidade<sup>577</sup>. O homem, por meio da sua corporeidade, está no mundo visível como a mais alta expressão do dom divino, já que transporta em si essa dimensão interior do dom<sup>578</sup>. Daí lhe advém a sua particular semelhança com Deus, pela qual o homem transcende a sua própria visibilidade<sup>579</sup>.

---

<sup>571</sup> *Catequese* 19, 4.

<sup>572</sup> Cf. *Catequese* 87, 5.

<sup>573</sup> Cf. *Catequese* 13, 2.

<sup>574</sup> Cf. *Catequese* 23, 4.

<sup>575</sup> Cf. C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Called to Love*, 38.

<sup>576</sup> Cf. *Catequese* 9, 5.

<sup>577</sup> B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Persona, Naturaleza y Cultura*, 84.

<sup>578</sup> Cf. *Catequese* 19, 3.

<sup>579</sup> Cf. *Catequese* 19, 3.

A este propósito, recordemos que, na hermenêutica de João Paulo II, a experiência da solidão original está profundamente unida à consciência que o homem tem do seu corpo: por meio dessa consciência, o homem, distinguindo-se de todas as criaturas, chega à conclusão de que está só no meio da criação<sup>580</sup>. Neste sentido, a consciência do corpo também inclui em si o próprio desejo de encontro com outro corpo que expresse um alguém capaz de relação<sup>581</sup>. Na consciência do corpo faz-se a descoberta de que não é bom o homem estar só e confirma-se a necessidade de um ser semelhante. O homem, na solidão, conhece, pois, o sentido da sua corporeidade: ela manifesta a incomunicabilidade da pessoa e manifesta como a pessoa está voltada, no seu ser, para o dom. O corpo, que efectivamente conduz o homem na descoberta da sua solidão, aponta, ao mesmo tempo, o caminho para a superar<sup>582</sup>. Em contexto de “princípio”, esta consciência face à corporeidade corresponde à própria verdade profunda do corpo. Por isso, podemos afirmar de modo mais objectivo: o corpo, segundo a imagem de Deus, está constituído ontologicamente no plano da comunhão; ele expressa a vocação fundamental da pessoa para o amor, e, por isso, toda a experiência de amor se torna realização e actualização da verdade do corpo.

Tendo em conta tudo isto que afirmámos acerca da relação entre o corpo, a pessoa e a imagem de Deus, avancemos um pouco mais interpelados por uma afirmação de Angelo Scola:

De facto, a corporeidade nunca se dá de modo abstracto ou genérico – dá-se sempre incarnada de acordo com uma conotação sexual bem precisa. A diferença sexual inscrita desde a concepção no seu corpo e que por meio dele se revela abre-o à possibilidade de comunhão destinada a realizá-lo completamente<sup>583</sup>.

De facto, João Paulo II é claro quando afirma que a teologia do corpo é também uma teologia do sexo, ou melhor, uma teologia da masculinidade e da feminilidade<sup>584</sup>. Na sua linguagem própria, como já analisámos previamente, esta diferença sexual aparece descrita

---

<sup>580</sup> Cf. *Catequese* 6, 3.

<sup>581</sup> Cf. *Catequese* 9, 2.

<sup>582</sup> Cf. A. SCOLA, *Homem-Mulher. O Caso Decisivo do Amor* (Cascais: Principia 2005) 28. A propósito deste ponto convém consultar: *Catequese* 9, 2.

<sup>583</sup> A. SCOLA, *Homem-Mulher*, 28.

<sup>584</sup> Cf. *Catequese* 9, 5.

como duas diferentes “encarnações” do mesmo ser humano criado à imagem de Deus, duas diferentes “encarnações” da mesma solidão metafísica<sup>585</sup>.

O corpo é como que o primeiro e mais imediato elemento que exprime essa evidência sexual<sup>586</sup>. E, deste modo, é com a sua masculinidade ou feminilidade que o corpo aparece como manifestação da pessoa<sup>587</sup>. De facto, a expressão do *Génesis* – «osso de meus ossos e carne de minha carne» (*Gn* 2, 23) – indica deslumbramento pelo encontro com um ser semelhante, um “segundo eu”<sup>588</sup>. Contudo o deslumbramento, que também acontece diante da feminilidade do outro “eu”, já surge como resposta explícita à constituição masculina do varão, e vice-versa<sup>589</sup>. Assim, tanto a comum humanidade como a distinção sexual que a caracteriza surgem como resposta à questão da solidão do ser humano, e como abertura original para a relação. João Paulo II insiste no facto de o homem ter sido criado na unidade de dois seres: a unidade refere-se à igual identidade humana e ao facto de ambos serem pessoas, e a dualidade, que se dá no interior dessa mesma unidade, refere-se à masculinidade e à feminilidade que determinam cada uma das pessoas<sup>590</sup>. A unidade da natureza humana pode ser olhada de um determinado ponto de vista que inclua a dualidade, a masculinidade e a feminilidade. No primeiro relato da criação, essa conjugação estava dada à partida pela expressão: «varão e mulher ele os criou» (*Gn* 1, 27).

Tal noção significa que varão e mulher não surgem como duas metades de uma unidade perdida destinadas a reunir-se, segundo o mito do andrógino<sup>591</sup>. Trata-se antes de

---

<sup>585</sup> Cf. *Catequese* 8, 1; 10, 1. Aqui, por solidão metafísica referimo-nos ao primeiro sentido da solidão e que é comum a qualquer pessoa independentemente da sua distinção sexual: estar só diante de Deus e diante de si. No capítulo anterior já explorámos este conceito suficientemente. Quando se diz “mesmo ser humano” entenda-se no sentido de se afirmar que tanto o varão como a mulher participam de uma comum natureza humana. Varão e mulher são igualmente seres humanos.

<sup>586</sup> Cf. A. SCOLA, *Homem-Mulher*, 23.

<sup>587</sup> Cf. *Catequese* 14, 4.

<sup>588</sup> Cf. *Catequese* 8, 3.

<sup>589</sup> Cf. *Catequese* 9, 1.

<sup>590</sup> Cf. *Catequese* 9, 1.

<sup>591</sup> Cf. A. SCOLA, *The Nuptial Mystery* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company 2005) 8. O mito acima referido encontra-se em: PLATÃO, *Ouvres Complètes. Tome IV – 2<sup>e</sup> Partie. Le Banquet* (Paris: Les Belles Lettres 1951) 189C-193D.

duas diferentes encarnações da mesma humanidade<sup>592</sup>. A este propósito, observemos a seguinte afirmação:

A mulher para o varão e o varão para a mulher, enquanto “carne da carne” e “osso dos ossos”, não pode ser a outra metade da laranja, sem a qual a primeira ficaria mutilada; não pode ser o meio para completar a própria pessoa; e também não pode ser confundido com essa fundamental nostalgia ontológica de unidade que só Deus pode saciar<sup>593</sup>.

A “unidade dos dois” não indica uma rejeição da unicidade pessoal entre varão e mulher: há uma unidade pessoal e há uma “unidade dos dois” que transcende as pessoas e que integra a diferença<sup>594</sup>. Assim, superando o mito do andrógino, o dinamismo que está de acordo com a “unidade dos dois” é o seguinte: há uma unidade fundamental original entre varão e mulher, assente na comum humanidade, onde a diferença sexual é apelo para potenciar essa mesma unidade. Varão e mulher, por sua vez, são chamados a actualizar essa mesma unidade por meio da vontade. Há que compreender a masculinidade e feminilidade como expressões da estrutura comunal da pessoa, onde por isso, de certa forma, a unidade da comunhão já está dada no ser do varão e da mulher em forma de apelo.

A diferença sexual é intrinsecamente relacional, e como tal, cada pessoa poderá reafirmar a sua identidade ao lançar-se para a relação com um “tu” igual e distinto, numa lógica de reciprocidade<sup>595</sup>. Na linguagem de João Paulo II, podemos dizer que há uma lógica de complementaridade intrínseca à identidade sexual: a feminilidade entende-se enquanto diante da masculinidade, e a masculinidade é confirmada pela feminilidade<sup>596</sup>. Margaret McCarthy vai no mesmo sentido:

A diferença sexual é uma diferença em que um está pronto para o outro porque está já marcado (constitutivamente) pelo outro. É uma diferença com um “significado esponsal”, usando a expressão de João Paulo II<sup>597</sup>.

---

<sup>592</sup> Cf. *Catequese* 8, 1. É a mesma humanidade, mas marcada pela distinção sexual.

<sup>593</sup> Cf. G. PAOLA DI NICOLA – A. DANESE, *Mujer y Hombre: Creados El Uno Para El Otro*, in PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Mujer y Varón. La Totalidade del Humanum. A Veinte Años de la Carta Apostólica Mulieris Dignitatem (1988-2008). Congreso Internacional Roma, 7-9 de Febrero 2008* (Roma: Libreria Editrice Vaticana 2011) 102.

<sup>594</sup> Cf. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Persona, Naturaleza y Cultura*, 71.

<sup>595</sup> Cf. G. PAOLA DI NICOLA – A. DANESE, *Mujer y Hombre: Creados El Uno Para El Otro*, 104.

<sup>596</sup> Cf. *Catequese* 10, 1.

<sup>597</sup> M. MCCARTHY, *The Body, “Sacrament of the Person”*, 107.

A diferença sexual não está ao nível de outras diferenças humanas que sejam visíveis na corporeidade e que se dão ao nível dos acidentes<sup>598</sup>. Ser varão ou mulher não se assemelha, por exemplo, ao ter cabelo loiro ou castanho. Varão e mulher estão originalmente posicionados na direcção um do outro e neles existe um movimento intrínseco de recíproca aproximação, prévio a qualquer encontro efectivo<sup>599</sup>. Esta abertura para o outro vem, pois, manifestada no corpo pela sua constituição sexual. Scola vai no mesmo sentido relacionando, de certo modo, a sexualidade com o ser pessoa:

A sexualidade, existência como varão ou mulher, indica que no ser humano a alteridade é constitutiva e inultrapassável. Falando antropológicamente, é a “auto-estrada” [*high road*] pela qual o homem experimenta a diferença como interna ao próprio “eu”. (...) A polaridade do outro constitui, ao mesmo tempo, o “eu”. Não existe um “eu” integralmente autónomo que posteriormente entra em relação com o outro. A relação não é extrínseca e accidental, mas intrínseca e constitutiva<sup>600</sup>.

João Paulo II aborda a questão igualmente colocando a sexualidade ao nível da constituição da pessoa e não apenas ao nível dos atributos: cada ser humano na unicidade e irrepitibilidade será constituído como “ele” ou como “ela”<sup>601</sup>. Retomando um ângulo mais fenomenológico utilizado por ele, no “princípio”, encontramos no varão e na mulher dois modos complementares de se estar consciente do significado do seu corpo<sup>602</sup>. Há que concluir que falar de significado do corpo é olhar necessariamente o corpo na sua masculinidade ou feminilidade e no que isso indica de linguagem comunal e oblativa. Não se trata apenas de estar consciente de que o corpo visibiliza a humanidade, mas também a estrutura relacional que constitui a pessoa<sup>603</sup>. A consciência do significado do corpo inclui, assim, o significado

---

<sup>598</sup> Cf. M. MCCARTHY, *The Body*, “*Sacrament of the Person*”, 106.

<sup>599</sup> Cf. M. MCCARTHY, *The Body*, “*Sacrament of the Person*”, 107. Neste sentido, João Paulo II dirá na carta que escreveu às mulheres: «A mulher é o complemento do homem, como o homem é o complemento da mulher: mulher e homem são entre si *complementares*. A feminilidade realiza o “humano” tanto como a masculinidade, mas com uma modulação distinta e complementar. Quando o *Génese* fala de “auxiliar”, não se refere só ao âmbito do *agir*, mas também do *ser*. Feminilidade e masculinidade são entre si complementares, *não só do ponto de vista físico e psíquico*, mas também *ontológico*. Só mediante a duplicidade do “masculino” e do “feminino” é que o “humano” se realiza plenamente» (JOANNES PAULUS PP. II, *Nuntius Mulieribus ex Omnibus Nationibus Missus*, 7, in *Acta Apostolicae Sedis* 87 [Julho 1995] 808).

<sup>600</sup> A. SCOLA, *The Nuptial Mystery*, 121. Num outro passo, Scola fala da diferença sexual como uma diferença ontológica, e não apenas biopsicológica (Cf. A. SCOLA, *The Nuptial Mystery*, 19). Sobre a temática da relação ser intrínseca podemos recordar o que afirmava Martin Buber: «Não existe nenhum *Eu* em si, mas apenas o *Eu* da expressão fundamental *Eu-Tu* e o *Eu* da expressão fundamental *Eu-Isso*. (...) No princípio é a relação» (M. BUBER, *Eu e Tu* [Prior Velho: Paulinas 2014] 8. 22).

<sup>601</sup> Cf. *Catequese* 10, 1.

<sup>602</sup> Cf. *Catequese* 10, 1.

<sup>603</sup> Cf. K. WOJTYLA, *La Familia como “Communio Personarum”*, 244.

da sua especificidade sexual. A consciência que o varão tem do significado do seu corpo passa também pela percepção de que esse corpo está voltado para o corpo da mulher, e vice-versa<sup>604</sup>. Nessa mesma percepção, varão e mulher dão-se conta de que ambos, na totalidade do seu ser e não apenas no seu corpo, estão intrinsecamente direccionados para o dom de si<sup>605</sup>. Angelo Scola refere, pois, que esta “unidade dos dois” entre varão e mulher manifesta a natureza esponsal do ser humano onde, pela identidade e pela diferença, ambos se podem doar um ao outro, sendo interiormente chamados a tal<sup>606</sup>. Deste modo, o corpo humano, na sua verdade original, visibiliza a reciprocidade e a comunhão de pessoas, e expressa a masculinidade *para* a feminilidade e a feminilidade *para* a masculinidade<sup>607</sup>. A sexualidade é linguagem original do dom que está inscrito no ser do homem. Assim sendo, o dom encontra-se na essência específica da masculinidade e feminilidade<sup>608</sup>.

Convém, assim, retomar e recordar tudo o que já foi referido no capítulo anterior acerca do significado esponsal do corpo. Para não cairmos em repetições desnecessárias, nesta fase, apenas recorreremos a uma definição que Christopher West elabora e que poderá ser suficientemente representativa dos aspectos centrais desse conceito:

O significado esponsal do corpo revela simultaneamente a capacidade para se tornar dom para o outro e a capacidade duma profunda afirmação do outro. Afirmação da pessoa significa receber o dom do outro e respeitar a outro como pessoa criada por si mesma [*for his (her) own sake*]<sup>609</sup>.

José Miguel Granados Temes, na mesma linha, indica resumidamente:

Nas catequeses que estamos a considerar afirma-se rotundamente que o corpo humano tem um «significado esponsal»: ou seja, que o corpo contém e expressa a orientação para um amor pessoal de

---

<sup>604</sup> Cf. *Catequese* 10, 4. Podemos recorrer à própria noção de esponsalidade do corpo, onde João Paulo II integra o dinamismo da “afirmação da pessoa”: no dom recíproco há uma aceitação da humanidade do outro e, ao mesmo tempo, uma aceitação da sua identidade sexual. Em certo sentido, a masculinidade representa um sinal original de afirmação da feminilidade da outra pessoa, e vice-versa. (Cf. *Catequese* 15, 4; 17, 3-4).

<sup>605</sup> Sobre este ponto poderá ser útil recordar aquilo que Karol Wojtyła ensina em torno da tendência sexual: K. WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, 41-44.

<sup>606</sup> A. SCOLA, *The Nuptial Mystery*, 19.

<sup>607</sup> Cf. *Catequese* 14, 4.

<sup>608</sup> Cf. *Catequese* 17, 6.

<sup>609</sup> C. WEST, *The Theology of the Body Explained*, 166; cf. *Catequese* 15, 4. Recorde-se que existe também uma dimensão subjectiva quando se aborda este conceito. Não que a verdade do corpo dependa da consciência da pessoa. Contudo, o “significado esponsal do corpo” inclui, de certo modo, como viver e experimentar esse corpo (Cf. *Catequese* 31, 5). No contexto do “princípio”, esse significado era a medida do coração do varão e da mulher, pelo que existia em ambos uma consciência recíproca da finalidade da sua masculinidade e feminilidade. A nudez original livre da vergonha é a manifestação disto mesmo (Cf. *Catequese* 14, 6; 31, 6).



totalidade, de compromisso e de entrega, para formar uma comunhão conjugal, como paradigma das diversas formas de doação e comunidade humanas<sup>610</sup>.

É, pois, fundamental verificar que João Paulo II, ao introduzir e explorar profundamente o conceito de “significado esponsal do corpo”, afirma-o como intrinsecamente ligado à identidade sexual da pessoa<sup>611</sup>. A diferença sexual que se expressa no corpo e que define a pessoa na sua totalidade é, neste sentido, a marca da esponsalidade desse corpo. João Paulo II chega mesmo a utilizar, por vezes, a expressão “significado esponsal da masculinidade e feminilidade” como sinónimo do “significado esponsal do corpo”<sup>612</sup>. Assim, ao falarmos da esponsalidade do corpo na sua relação com a *imago Dei* estaremos inevitavelmente a referir-nos à identidade sexual da pessoa. A nossa reflexão precisa de passar pela questão da sexualidade enquanto integrada ou não na amplitude da *imago Dei*. Este aspecto que acabámos de indicar é essencial para os passos que iremos dar de seguida.

#### 4.3. A esponsalidade e a *imago Dei*

Para iniciar este ponto, recordemos a passagem fundamental do *Génesis* que inspira a nossa reflexão: «Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou» (*Gn* 1, 27). No pensamento próprio de João Paulo II esta verdade da “imagem de Deus” manifesta-se no homem na sua natureza racional e livre, e também na sua natureza relacional<sup>613</sup>. Haverá, pois, espaço para enquadrar a sexualidade humana e o seu significado esponsal na amplitude da *imago Dei*? Procuremos, pois, dar resposta a esta questão.

---

<sup>610</sup> Cf. J. GRANADOS TEMES, *Através de la Comunión de Personas el Hombre Llega a Ser Imagen de Dios*, in *Teología y Catequesis* 2 (2014) 146. Recordemos que a nossa abordagem incide especificamente sobre o amor esponsal. Não procuramos com isso nem afirmar a inexistência de outros níveis ou tipos de amor, nem restringir a experiência do corpo, como lugar e sinal de amor, à comunhão conjugal.

<sup>611</sup> Cf. *Catequese* 15, 1.

<sup>612</sup> Cf. *Catequese* 15, 3; 16, 5; 17, 2.

<sup>613</sup> Cf. *MD* 7. Veja-se também: K. WOJTYLA, *La Familia como “Communio Personarum”*, 230.

Retomando a perícopa do *Génesis* ainda agora citada, Angelo Scola faz notar que, na Escritura, a distinção sexual é colocada, desde o “princípio”, na relação com a *imago Dei*<sup>614</sup>. João Paulo II, na sua interpretação, utilizará uma linguagem própria: a criação do homem à imagem de Deus desemboca, precisamente, na criação da unidade de dois seres distintos<sup>615</sup>. E dirá também que «varão e mulher constituem como que dois modos diversos do humano “ser corpo” na unidade daquela imagem [de Deus]»<sup>616</sup>.

Há que indicar, pois, dois aspectos do seu pensamento e que se encontram mais visíveis na Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*: primeiro, varão e mulher são igualmente pessoas já que cada um foi criado à imagem de Deus; segundo, ambos são imagem de Deus enquanto varão e mulher e não apenas na sua comum humanidade<sup>617</sup>. Com efeito, é a pessoa toda, incluindo a sua constituição sexual, que é criada à imagem de Deus. Ou seja, não existe de modo algum uma humanidade assexual. A humanidade que é imagem de Deus acontece *por dentro* da distinção sexual, e não *por cima* dela. Caso contrário, esta distinção ver-se-ia deslocada para o plano dos acidentes. Em relação a este aspecto, recorreremos a um documento publicado pela Comissão Teológica Internacional e que vai ao encontro daquilo que estamos a defender:

A diferença entre o homem e a mulher é um elemento essencial na constituição dos seres humanos feitos à imagem de Deus. Segundo a Escritura, por conseguinte, a *imago Dei* manifesta-se, desde o princípio, na diferença entre os sexos. Talvez se possa dizer que o ser humano existe apenas como masculino ou feminino, dado que a realidade da condição humana aparece na diferença e na dualidade dos sexos. Portanto, longe de ser um aspecto accidental ou secundário da personalidade, este é um elemento constitutivo da identidade pessoal<sup>618</sup>.

Regressando à Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, João Paulo II ensina que a unidade dual entre varão e mulher sinaliza que, na criação, foi inscrita no homem uma certa semelhança com a comunhão divina<sup>619</sup>. Dito de outro modo, esta unidade dual encontra-se enraizada no facto de o homem ser imagem de uma comunhão de Pessoas Divinas. Já o

---

<sup>614</sup> Cf. A. SCOLA, *The Nuptial Mystery*, 33.

<sup>615</sup> Cf. *Catequese* 9, 1.

<sup>616</sup> *Catequese* 13, 2.

<sup>617</sup> MD 6.

<sup>618</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e Serviço*, 33.

<sup>619</sup> MD 7.

tinhamos afirmado previamente: ser semelhante à comunhão divina determina a qualidade do ser-se pessoa, e nesse sentido, a própria comunhão está gravada na constituição do homem como tarefa e vocação originais<sup>620</sup>. Mas agora acrescentamos: existe, de facto, no pensamento de João Paulo II, uma abertura no sentido de aceitar uma conexão entre a distinção sexual e a comunhão que acontece em Deus.

Angelo Scola, comentando João Paulo II, defende que na unidade dual podemos encontrar uma analogia da comunhão trinitária<sup>621</sup>. Se assim é, então a própria diferença sexual, enquanto constitutiva da pessoa e enquanto expressão da sua estrutura oblativa, precisa de ser integrada no âmbito da *imago Dei*<sup>622</sup>. Isto corresponde ao pensar de João Paulo II que se encontra nas catequese que temos estado a estudar, nas quais se defende, efectivamente, tal como já documentámos, que o corpo humano, com a sua identidade sexual, tem de ser compreendido ao nível da *imago Dei*<sup>623</sup>. Nesta mesma linha, João Paulo II resume esta conexão entre a sexualidade e a imagem de Deus com bastante clareza:

Neste sentido, o corpo humano era, desde o princípio, testemunha fiel e verificação sensível da “solidão” originária do homem no mundo, tornando-se, ao mesmo tempo, mediante a sua masculinidade e feminilidade, um límpido elemento da doação recíproca na comunhão das pessoas. Desta forma, o corpo humano, levava em si, no mistério da criação, um sinal inquestionável da “imagem de Deus”, e constituía também a fonte específica da certeza daquela imagem, presente em todo o ser humano. (...). As palavras «tive medo porque estou nu, e me escondi» (Gn 3, 10) testemunham uma mudança radical nesse relacionamento. *O homem perde, de algum modo, a certeza original da “imagem de Deus”, expressa no seu corpo*<sup>624</sup>.

Desta citação é importante verificar como, no “princípio”, o corpo, por meio da sua masculinidade ou feminilidade, é sinal da imagem de Deus, e ao mesmo tempo é, em si mesmo, a fonte de certeza de que o homem é criado à imagem de Deus e pelo qual ele se

---

<sup>620</sup> MD 7. O documento da Comissão Teológica Internacional, ainda há pouco citado ensina: «Criados à imagem de Deus, os seres humanos são chamados ao amor e à comunhão. Como esta vocação se realiza de modo peculiar na união procriativa entre marido e mulher, a diferença entre o homem e a mulher é um elemento essencial na constituição dos seres humanos feitos à imagem de Deus (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e Serviço*, 32).

<sup>621</sup> Cf. A. SCOLA, *The Nuptial Mystery*, 12. Ele refere que pode não ser fácil estabelecer essa analogia, contudo se compreendermos a relação varão-mulher (unidade dual) como o dado final da criação de Deus, então, a conexão analógica entre os dois termos poderá estar mais bem sustentada (Cf. A. SCOLA, *The Nuptial Mystery*, 29).

<sup>622</sup> Carmen Alonso refere-se à diversidade sexual, feminilidade e masculinidade, como fundamento da vocação para a comunhão que Deus imprime no ser humano, e que, nesse sentido o torna semelhante à comunhão trinitária (Cf. C. ÁLVAREZ ALONSO, *El Cuerpo, Sacramento de la Persona*, 547).

<sup>623</sup> Cf. *Catequese* 14, 6.

<sup>624</sup> *Catequese* 27, 3-4.

torna consciente da realidade do dom<sup>625</sup>. A distinção sexual visível no corpo é sinal do homem que, também em toda a sua corporeidade, é semelhante a Deus<sup>626</sup>. O homem aparece com o seu corpo, masculino ou feminino, como sinal do dom no mundo visível e é aí mesmo que ele realiza a imagem de Deus<sup>627</sup>. Nesta lógica, de acordo com o que temos vindo a afirmar, a sexualidade, enquanto constitutiva do homem e enquanto expressão do dom que informa todo o seu ser, participa da *imago Dei*. José Granados Temes, em sintonia com este aspecto, interpreta o corpo sexuado na sua qualidade de tornar visível o dinamismo comunal da pessoa, enquanto participação no amor trinitário:

O corpo humano revela a pessoa na sua valência sexual e expressa o chamamento ao amor na complementaridade fecunda, fálsea e participação do mesmo amor no seio da Trindade Divina. O corpo humano sexuado expressa a pessoa como dom do Doador Eterno, e requer o reconhecimento do seu valor e do seu apelo a uma relação de amor pessoal<sup>628</sup>.

Todo o ser humano, na lógica não apenas da *imago Dei* mas da *imago Trinitatis*, transporta em si a vocação fundamental para o amor e descobre-se como um ser comunal, já que a sua origem reside no amor que Deus é<sup>629</sup>. O corpo, ao manifestar uma complementaridade sexual entre masculinidade e feminilidade, é testemunha do dom originário do amor criador de Deus e aí expressa o amor trinitário donde brotou esse primeiro dom<sup>630</sup>. Logo, aproveitando as interpretações de Carmen Alonso:

A masculinidade e feminilidade, quer dizer, a sexualidade, é sinal permanente e original desse amor primeiro e, ao mesmo tempo, o modo e linguagem com a qual expressar o amor e o dom de toda a pessoa. O corpo sexuado tem um carácter esponsal, quer dizer, tem a peculiaridade de poder expressar amor pelo qual o homem, masculino e feminino, converte-se para o outro em dom, à imagem do dom de Deus<sup>631</sup>.

---

<sup>625</sup> Cf. *Catequese* 14, 4. Interpretando as catequeses de João Paulo II, Camen Alonso defende que, no “princípio”, para o varão e para a mulher, o corpo do outro, na sua nudez, ao ser expressão imediata da doação recíproca, era também um sinal inquestionável do seu ser imagem de Deus (Cf. C. ÁLVAREZ ALONSO, *El Cuerpo, Sacramento de la Persona*, 542).

<sup>626</sup> Cf. *Catequese* 9, 4.

<sup>627</sup> Cf. *Catequese* 19, 3. Ao comentar as catequeses de João Paulo II, José Maria Yanguas defende efectivamente que o homem é imagem de Deus graças ao seu corpo, expressão do espírito, mas é-o com especial intensidade na sua masculinidade ou feminilidade (Cf. J. MARIA YANGUAS, *El Significado Esponsal de la Sexualidade Humana* [Madrid: Ediciones Rialp 2001] 22).

<sup>628</sup> Cf. J. GRANADOS TEMES, *A través de la Comunión de Personas el Hombre Llega a Ser Imagen de Dios*, 145.

<sup>629</sup> Cf. C. ÁLVAREZ ALONSO, *El Cuerpo, Sacramento de la Persona*, 549.

<sup>630</sup> Cf. C. ÁLVAREZ ALONSO, *El Cuerpo, Sacramento de la Persona*, 545.

<sup>631</sup> C. ÁLVAREZ ALONSO, *El Cuerpo, Sacramento de la Persona*, 546.

O que acabámos de citar parece ir ao encontro da metodologia da “hermenêutica do dom”, utilizada por João Paulo II na catequese que já analisámos<sup>632</sup>. Como observámos então, ele não afirmava explicitamente a diferença sexual como sinal do amor intra-divino. Antes disso, partindo da experiência de encontro entre varão e mulher, começou por integrar a masculinidade e feminilidade no movimento da criação, vista como dom original para o homem<sup>633</sup>. A masculinidade e feminilidade surgem, no mistério da criação, como conteúdos desse mesmo dom amoroso de Deus. O ser humano é destinatário do dom da criação, vista no seu todo, mas é também destinatário do dom que outro representa, na sua distinção sexual<sup>634</sup>. Ou seja, todo o mundo é criado para o homem mas, ao mesmo tempo, a feminilidade, por exemplo, é dom de Deus para a masculinidade, e vice-versa<sup>635</sup>. Varão e mulher foram dados um ao outro pelo Criador<sup>636</sup>. Segundo esta perspectiva, conseguimos ver como a diferença sexual está, na sua raiz, permeada pelo dom: a essência da masculinidade é ser dom para a feminilidade, e vice-versa:

Este é o *corpo*: *testemunha* da criação como de um dom fundamental e, portanto, *testemunha do Amor como fonte de que nasceu este mesmo dar*. A masculinidade-feminilidade – quer dizer, a sexualidade – é o sinal original de uma doação criadora e de uma tomada de consciência por parte do homem, varão e mulher, de um dom vivido, por assim dizer, de modo original. Este é o significado com o qual a sexualidade entra na teologia do corpo<sup>637</sup>.

Assim sendo, masculinidade e feminilidade são sinais originais do amor criacional. Há que unificar as duas perspectivas: homem criado à imagem de Deus e homem sinal do dom da criação. Compreender a sexualidade como sinal do dinamismo oblato da criação, também depende de compreender a sexualidade na sua qualidade de imagem do dom intra-divino. O agir criacional de Deus é sempre um agir trinitário e como tal, se a sexualidade surge como dom, enquanto criação de Deus, ao mesmo tempo surge como sinal da vida trinitária. João Paulo II relaciona os dois planos: o homem, na sua masculinidade ou feminilidade, entra no mundo transportando a semelhança com Deus, precisamente porque ele mesmo é a mais alta

---

<sup>632</sup> Cf. *Catequese* 13; 14.

<sup>633</sup> Cf. *Catequese* 13, 3-4.

<sup>634</sup> Cf. *Catequese* 13, 4.

<sup>635</sup> Cf. *Catequese* 14, 4.

<sup>636</sup> Cf. *Catequese* 18, 4.

<sup>637</sup> *Catequese* 14, 4.

expressão do dom divino na criação, trazendo em si a dimensão interior do dom<sup>638</sup>. A sexualidade entra na criação como reflexo da sua própria fonte: o amor que Deus é:

O homem, com efeito, mediante a sua corporeidade, a sua masculinidade e feminilidade, torna-se sinal visível da economia da Verdade e do Amor, que tem a sua fonte no próprio Deus e que foi revelada já no mistério da criação<sup>639</sup>.

Como já pudemos analisar, é por esta via hermenêutica que, ao colocar a dualidade sexual e a consciência do corpo no plano do dom, João Paulo II introduz o conceito de “significado esponsal do corpo”<sup>640</sup>. Até agora temo-nos debruçado sobre a sexualidade humana e não tanto sobre o conceito específico de “significado esponsal do corpo”. Como já explicámos, as duas realidades são profundamente inseparáveis na reflexão de João Paulo II. O significado esponsal do corpo diz respeito à compreensão do homem criado à imagem de Deus, precisamente na sua dimensão sexual. Tudo o que temos vindo a reflectir em torno da relação entre sexualidade e *imago Dei* é a base necessária para que se descubra a relação entre esponsalidade do corpo e a *imago Dei*. Digamos que, em certo sentido, a própria aceitação de um “significado esponsal do corpo”, no pensamento de João Paulo II, depende da aceitação de que a sexualidade participe da *imago Dei*. Isto porque como já vimos, o significado esponsal do corpo corresponde neste âmbito ao significado esponsal da masculinidade e feminilidade.

No contexto da visão da criação como dom divino, João Paulo II entende o significado esponsal do corpo, na sua nudez original, como expressão do enraizamento no amor<sup>641</sup>. Assim, quando relaciona explicitamente as duas realidades – significado esponsal do corpo e *imago Dei* – ele é claro na defesa de que a primeira é sinal da segunda:

De facto, em toda a perspectiva da sua própria “história”, o homem não deixará de conferir um significado esponsal ao seu próprio corpo. Mesmo que este significado sofra muitas distorções, manter-se-á sempre o nível mais profundo, que exige ser revelado em toda a sua simplicidade e pureza, e manifestar-se em toda a sua verdade, como sinal da “imagem de Deus”<sup>642</sup>.

Blanca Castilla de Cortázar interpreta o significado esponsal do corpo como uma vocação da pessoa para o amor que se expressa no corpo, e pelo qual é possível exprimir

---

<sup>638</sup> Cf. *Catequese* 19, 3.

<sup>639</sup> *Catequese* 19, 5.

<sup>640</sup> Cf. *Catequese* 13; 14.

<sup>641</sup> Cf. *Catequese* 16, 1. Aqui, “amor” significa claramente a comunhão de pessoas que Deus é.

<sup>642</sup> *Catequese* 15, 5.

materialmente esse amor de duas formas distintas<sup>643</sup>. Cortázar considera que o corpo e a sexualidade – masculinidade e feminilidade frente a frente – estão integrados na *imago Dei*, visto que cada corpo se compreende a partir do outro, expressando assim o chamamento para o amor<sup>644</sup>. Dirá então:

A condição sexuada do corpo é uma manifestação de algo interior, que é a abertura relacional em duas direcções complementares da pessoa, que constitui o significado profundo da sexualidade. Por isso, o sexo é constitutivo da pessoa e não apenas atributo seu, e a diferença sexuada é uma realidade originária, irredutível, da qual não se pode prescindir, que participa do valor absoluto e da dignidade que tem a pessoa<sup>645</sup>.

João Paulo II também refere que o significado esponsal do corpo apenas poderá ser compreendido no contexto da pessoa<sup>646</sup>. Há uma constituição esponsal associada ao corpo porque a pessoa está, toda ela, ontologicamente orientada para o dom de si mesma e é apenas aí que se encontra plenamente<sup>647</sup>. Este ser pessoa está, por sua vez, como já vimos, em estreita relação com a verdade de o homem ser *imago Trinitatis*. Logo, a esponsalidade que determina a verdade do corpo e que, no “princípio”, marca a qualidade da experiência que homem faz do seu corpo, é também expressão da *imago Trinitatis*:

Observada a partir da *imago Trinitatis*, a estrutura esponsal é uma manifestação de riqueza ontológica, pois constitui a base que explica porque é que a plenitude humana apenas se encontra no dom de si<sup>648</sup>.

Podemos, assim, propor dois elementos que a afirmação do significado esponsal do corpo sugerem e que parecem corresponder à verdade do ser pessoa, isto é, ao facto de o homem ser criado à imagem de Deus:

Em primeiro lugar, o significado esponsal do corpo corresponde profundamente à verdade da pessoa na sua estrutura relacional. No início deste capítulo procurámos fundamentar uma integração da abertura relacional na própria noção de pessoa. Agora, dentro dessa compreensão relacional da pessoa à imagem de Deus, abre-se espaço para a noção de “complementaridade”: ao falar de esponsalidade somos convidados a compreender que varão

---

<sup>643</sup> Cf. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Persona, Naturaleza y Cultura*, 85.

<sup>644</sup> Cf. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Persona, Naturaleza y Cultura*, 85.

<sup>645</sup> B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Persona, Naturaleza y Cultura*, 85.

<sup>646</sup> Cf. *Catequese* 15, 5.

<sup>647</sup> Cf. *Catequese* 15, 5.

<sup>648</sup> B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Persona, Naturaleza y Cultura*, 81.

e mulher se encontram direccionados especificamente um para o outro<sup>649</sup>. A pessoa, pela sua identidade sexual, jamais poderá ser olhada de modo neutro sem qualquer tipo de “direcção”: ser pessoa, varão ou mulher, é estar originalmente orientado, no seu ser, para um outro distinto de si<sup>650</sup>. A esponsalidade dos seus corpos expressa, pois, dois modos distintos de ser pessoa, e por sua vez, dois modos complementários de *ser-para* e de *se dar*<sup>651</sup>. Ambos, varão e mulher, pela sua estrutura sexual, estão ordenados a uma unidade entre si<sup>652</sup>. Assim, no ser da pessoa está a sua identidade sexual carregada de esponsalidade, onde se encontra o dinamismo de complementaridade que conduz à unidade dentro da abertura relacional<sup>653</sup>. Aqui, o significado esponsal do corpo, em certo sentido, parece ecoar o facto de que, na Trindade, as Pessoas Divinas são relativas umas às outras e que a sua distinção reside, precisamente, na referência recíproca de umas às outras<sup>654</sup>.

Em segundo lugar, o significado esponsal do corpo supõe igualmente a afirmação de uma diferença original na criação do homem. A relação entre masculinidade e feminilidade assenta numa conjugação de identidade e diferença<sup>655</sup>. Esta diferença atravessa o ser humano no seu todo, introduz a alteridade na pessoa e leva-o a descobrir-se a partir de um outro<sup>656</sup>. Ora, esta diferença, longe de ser algo estranho à lógica da *communio*, na verdade deve ser vista como marca original da *imago Dei*: o dinamismo da alteridade e da diferença encontra-se no interior do próprio Deus e corresponde à sua Unitrindade, na linguagem de

<sup>649</sup> M. SHIVANANDAN, *Crossing the Threshold of Love*, 157-158.

<sup>650</sup> Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Teodramática. Volumen Dos. Las Personas Del Drama: El Hombre en Dios* (Madrid: Ediciones Encuentro 1992) 340.

<sup>651</sup> Cf. *Catequese* 10, 1.

<sup>652</sup> Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Teodramática. Volumen Dos. Las Personas Del Drama: El Hombre en Dios*, 340.

<sup>653</sup> Cf. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Persona, Naturaleza y Cultura*, 80. Angelo Scola vai um pouco mais longe na reflexão propondo o modelo de uma “reciprocidade assimétrica”. Entre homem e mulher admite-se uma pluralidade de relacionamentos que vão para lá da esponsalidade, ainda que esta seja paradigmática. Por exemplo, o varão pode ser o marido, o irmão, o pai ou o filho da mulher, etc (Cf. A. SCOLA, *Homem-Mulher*, 16).

<sup>654</sup> Cf. CONCÍLIO DE FLORENÇA, *Decretum pro Jacobitis*, in H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (Barcelona: Herder 2000<sup>2</sup>) 1330; cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1999<sup>2</sup>) 252. 255. Aprofundando a dinâmica intra-trinitária, o termo “Pai” representa um conceito totalmente relacional, já que só na relação com o Filho é que Deus é Pai. O termo “Filho” expressa igualmente a essência da Pessoa: relação (Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 133-135).

<sup>655</sup> Cf. A. SCOLA, *The Nuptial Mystery*, 8.

<sup>656</sup> Cf. A. SCOLA, *Homem-Mulher*, 12-13.



Angelo Scola<sup>657</sup>. Num raciocínio paralelo, Joseph Ratzinger, utilizando um vocabulário distinto, defende:

Para aquele que crê em Deus como uno e trino, a unidade máxima não é a unidade da uniformidade rígida. O modelo de unidade a ser alcançada não é, portanto, a indivisibilidade do átomo, ou seja, a da menor unidade que já não pode ser dividida; a forma máxima de unidade é a unidade que cria o amor<sup>658</sup>.

Assim, a multiplicidade (ou diferença) não é o resultado de uma desintegração: Deus está acima da unidade e multiplicidade, mas abrange as duas realidades, e como tal, nas criaturas, elas são imagem e participação do divino<sup>659</sup>. Novamente vejamos: em Deus a diferença que acontece na própria unidade é inteiramente relacional, pelo que a diferença sexual será vista como original e também como marca do amor que está em Deus.

Diante de tudo o que temos vindo a referir, convém apenas completar com a advertência que João Paulo II faz na *Mulieris Dignitatem*. Com efeito, temos encontrado fundamentos para compreender que, no pensamento de João Paulo II, a esponsalidade do corpo humano, na sua dualidade sexual, está necessariamente ligada ao facto de o homem ser criado à imagem de Deus. Contudo precisamos de compreender os limites justos desta analogia. Não podemos, de forma simplista, estender para Deus a realidade corpórea da dualidade sexual<sup>660</sup>. Deus é espírito e por isso não possui qualquer elemento próprio do corpo, nem feminino nem masculino<sup>661</sup>. A paternidade em Deus é totalmente divina e está para lá dos caracteres corporais masculinos, próprias da paternidade humana<sup>662</sup>. Vejamos o que diz o Catecismo da Igreja Católica:

Deus transcende a distinção humana dos sexos. Não é homem nem mulher: é Deus. Transcende também a paternidade e a maternidade humanas, sem deixar de ser de ambas a origem e a medida: ninguém é pai como Deus<sup>663</sup>.

Assim, o que procurámos concluir, a partir das catequeses de João Paulo II, foi que a sexualidade humana, na sua esponsalidade, pode ser compreendida como sinal da comunhão

---

<sup>657</sup> Cf. A. SCOLA, *Homem-Mulher*, 13. 16. Neste sentido, Scola defende que a percepção positiva e equilibrada da diferença sexual depende da aceitação da revelação do Deus Trinitário (Cf. A. SCOLA, *Homem-Mulher*, 13).

<sup>658</sup> J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 130.

<sup>659</sup> Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 129.

<sup>660</sup> Cf. MD 8.

<sup>661</sup> Cf. MD 8.

<sup>662</sup> Cf. MD 8.

<sup>663</sup> CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 239.

que existe em Deus, sem que haja necessidade de projectar em Deus essa dualidade sexual<sup>664</sup>. O significado esponsal do corpo surge com o valor de sinal transparente que manifesta o dom da comunhão impresso no interior da pessoa, pelo qual ela é semelhante à comunhão divina<sup>665</sup>. Deus revela-se como amor na própria nudez do corpo e, assim, a masculinidade e a feminilidade estão orientadas para a comunhão, enquanto reflexo da fonte do dom<sup>666</sup>.

#### 4.4. *A communio e a imago Dei*

No nosso percurso procurármos insistir especialmente sobre a compreensão do significado esponsal do corpo como próprio da *imago Dei*. Contudo, dentro desta temática, João Paulo II ainda dá um outro passo a que temos de atender e que é decisivo para o modo como as catequese acerca do corpo estão estruturadas:

Se, vice-versa, quisermos retirar também do relato do texto javista o conceito de “imagem de Deus”, poderemos então deduzir que o homem se tornou “imagem e semelhança” de Deus, não apenas mediante a própria humanidade, mas também mediante a comunhão de pessoas que o homem e a mulher formaram desde o princípio. A função da imagem é espelhar aquele que é o modelo, reproduzir o seu protótipo. O homem torna-se imagem de Deus, não tanto no momento da solidão, quanto no momento da comunhão. Desde “o princípio” ele não é apenas uma imagem na qual a solidão de uma pessoa que governa o mundo é reflectida, mas também – e essencialmente – a imagem de uma imperscrutável comunhão divina de Pessoas<sup>667</sup>.

Já não nos encontramos apenas ao nível da compreensão do corpo, na sua verdade esponsal, mas antes num dinamismo de união “numa só carne” que pressupõe uma escolha e onde o corpo é elemento constitutivo<sup>668</sup>. Diz então o João Paulo II:

Formados à imagem de Deus, enquanto também formam uma autêntica comunhão de pessoas, o primeiro varão e a primeira mulher devem constituir o início e o modelo para todos os varões e mulheres que, em qualquer tempo posterior, se unam entre eles tão intimamente que sejam “uma só carne”. O corpo que, através da sua própria masculinidade ou feminilidade, desde o início ajuda ambos

---

<sup>664</sup> Neste trabalho não procurámos ir por essa via, mas fazemos notar que também a dimensão subjectiva do significado esponsal do corpo, no “princípio”, também está sob a categoria de *imago Dei*. Ou seja, trata-se da qualidade de consciência que a pessoa tem da esponsalidade do seu corpo e da qualidade da experiência que a pessoa faz do seu corpo. A este respeito defende João Paulo II: «A criação é um dom, porque nela aparece o homem que, como “imagem de Deus”, tem capacidade para compreender o próprio sentido do dom no chamamento à existência a partir do nada» (*Catequese* 13, 4). No seu modo de pensar, a consciência primordial do significado esponsal do corpo, no mistério da inocência original, reflecte a semelhança com Deus (Cf. *Catequese* 19, 3). Assim, na inocência original, a percepção do corpo corresponde à plenitude de visão do homem, onde a “imagem de Deus” surge como medida (Cf. *Catequese* 12, 4).

<sup>665</sup> Cf. *Catequese* 49, 5.

<sup>666</sup> Cf. C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Called to Love*, 91-92.

<sup>667</sup> Cf. *Catequese* 9, 3. Tenhamos em conta que o Concílio Vaticano II, na *Gaudium et Spes*, ensina que a união entre varão e mulher «constitui a primeira expressão da comunhão de pessoas» (GS 12).

<sup>668</sup> Cf. *Catequese* 10, 3.

(“uma auxiliar que lhe corresponda”) a encontrarem-se na comunhão de pessoas, torna-se, de modo particular, o elemento constitutivo da sua união, quando se tornam marido e mulher. Isto realiza-se, porém, através de uma escolha recíproca. Esta escolha estabelece o pacto conjugal entre pessoas, que, apenas nessa base, se tornam “uma só carne”<sup>669</sup>.

É importante atender a dois aspectos: primeiro, existe neste modo de pensamento, por parte do Papa, uma noção dinâmica da *imago Dei*, como elemento que aguarda a sua consumação, actualização e plenificação. A *imago Dei* não é estática. Assim, no nosso raciocínio, fundado no pensamento de João Paulo II, passamos agora do momento da solidão original para o momento da *communio*. No movimento de um momento para o outro existe um dinamismo próprio na *imago Dei*. Falar de “imagem de Deus” pressupõe um processo dinâmico onde nos são revelados a nossa origem e o nosso destino, e uma certa gradualidade à medida que o homem se aproxima cada vez mais de Deus<sup>670</sup>. Assim, o homem é criado como imagem de Deus, mas, ao mesmo tempo, precisa de completar essa mesma imagem<sup>671</sup>. Num documento já citado previamente, a Comissão Teológica Internacional parece apresentar-nos um pressuposto análogo:

Além disso, em conjunto com esta nova compreensão do nexa entre cristologia e antropologia, emerge também uma compreensão maior do aspecto dinâmico da *imago Dei*. Sem negar o dom representado pela criação originária do homem à imagem de Deus, os teólogos querem reconhecer a verdade que, à luz da história humana e da evolução da cultura humana, pode-se considerar a *imago Dei*, em sentido real, ainda em devir. Não só, mas a teologia da *imago Dei* estabelece também uma ulterior conexão entre a antropologia e a teologia moral, demonstrando como o ser humano, no seu próprio ser, participa da lei divina. Esta lei natural orienta as pessoas humanas para a busca do bem nas suas acções. Daí se segue, enfim, que a *imago Dei* tem uma dimensão teleológica e escatológica que define o ser humano como *homo viator*, orientado para a *parousia* e para a consumação do plano divino para o universo, tal como se realiza na história de graça na vida de cada indivíduo humano em particular e na história de todo o gênero humano<sup>672</sup>.

Em segundo lugar, na lógica de João Paulo II, o corpo contém em si uma verdade objectiva, mas também representa uma tarefa para o próprio homem<sup>673</sup>. O corpo também sinaliza um destino e não apenas uma verdade estática: essa verdade é chamada a realizar-se no dom. A própria *imago Dei* está inscrita no homem não só como dom, mas também como

---

<sup>669</sup> *Catequese* 10, 3.

<sup>670</sup> Cf. C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Called to Love*, 85.

<sup>671</sup> Cf. C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Called to Love*, 85.

<sup>672</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e Serviço*, 24.

<sup>673</sup> Cf. *Catequese* 59, 2.

vocação e tarefa<sup>674</sup>. O corpo enquanto lugar teológico que visibiliza a *communio* é também um lugar pedagógico:

Quer a resposta dada aos fariseus quanto à indissolubilidade do matrimónio, quer as palavras do Sermão da Montanha a respeito do controlo da concupiscência, demonstram – pelo menos indirectamente – que *o Criador assinalou como tarefa ao homem o corpo, a sua masculinidade e feminilidade* e que na masculinidade e feminilidade assinalou-lhe, em certo sentido, como tarefa, a sua humanidade, a dignidade da pessoa, e também o sinal transparente da “comunhão” interpessoal, na qual o homem se realiza a si mesmo através do autêntico dom de si<sup>675</sup>.

A este nível, o significado esponsal do corpo está profundamente ligado à liberdade<sup>676</sup>.

Se o corpo, na sua nudez, já revela uma estrutura esponsal, abre-se então o espaço para que, pela liberdade, se realize a experiência do dom e o corpo possibilite e exprima a comunhão entre varão e mulher<sup>677</sup>. Aí manifesta-se a essência específica da masculinidade e feminilidade e confirma-se a revelação e descoberta de um “significado esponsal do corpo”<sup>678</sup>. Se é a dimensão interior do dom que faz com que o homem transporte a semelhança com Deus, então é pela experiência do dom encarnado que o homem pelo seu corpo sinalizará verdadeiramente a comunhão divina<sup>679</sup>.

João Paulo II não só insiste na linguagem da *communio personarum* como também na importância que o corpo tem nesse dinamismo. O corpo surge como sinal da *imago Dei*, especialmente no momento da comunhão, visto que ele é não só o abstracto da união, mas também o próprio conteúdo constitutivo<sup>680</sup>. O corpo, pela masculinidade e feminilidade, pela sua força unitiva, é parte integrante do acontecimento da *communio personarum*<sup>681</sup>.

Assim, encontramos-nos no âmbito daquilo que *Gaudium et Spes* ensina e que foi deveras decisivo para o pensamento teológico de João Paulo II: existe uma certa semelhança

---

<sup>674</sup> MD 7.

<sup>675</sup> *Catequese* 59, 2.

<sup>676</sup> Cf. J. MARÍA YANGUAS, *El Significado Esponsal de la Sexualidad Humana*, 23.

<sup>677</sup> Num artigo mais antigo, Karol Wojtyła expressava-se de um modo similar ao defender que o binómio “eu-outro” dado, em certo sentido, de modo potencial ao ser da pessoa, necessita de ser actualizado através da autodeterminação (Cf. K. WOJTYLA, *¿Participación o Alienación?*, in K. WOJTYLA, *El Hombre y su Destino. Ensayos de Antropología* (Madrid: Ediciones Palabra 2005<sup>4</sup>) 119-120.

<sup>678</sup> Cf. *Catequese* 17, 6. O mesmo é dizer que na comunhão se realiza plenamente a solidão original do homem, criado à imagem de Deus. É aí que essa imagem se manifesta com maior intensidade (Cf. *Catequese* 14, 2).

<sup>679</sup> Cf. *Catequese* 19, 2.

<sup>680</sup> Cf. *Catequese* 55, 6

<sup>681</sup> Cf. *Catequese* 55, 6; 104, 5.

entre a união dos filhos de Deus, na verdade e na caridade, e a união das Pessoas Divinas, pelo que o homem apenas se realiza no dom sincero de si próprio<sup>682</sup>. Deste modo, podemos afirmar em consonância com o Papa que a *imago Dei* já está inscrita no homem como “ser” e como “vocação” e que esta dimensão já surge como sinal na própria sexualidade esponsal. Por sua vez, a *imago Dei*, ao fazer referência a um Deus-comunhão, torna-se ainda mais visível, por meio do corpo, quando o homem se realiza por meio da *communio personarum*<sup>683</sup>.

## Conclusão

Terminamos o último capítulo da nossa interpretação. A exposição realizada neste capítulo pretendeu sistematizar a relação entre o “significado esponsal do corpo” e a *imago Dei*, segundo a visão de João Paulo II. Fundamentando-nos em tudo o que já tínhamos explanado no terceiro capítulo, procurámos ir um pouco mais além na reflexão. Neste sentido, começámos por explorar as implicações antropológicas que teria o aprofundamento da pessoa e da *imago Dei* em perspectiva trinitária. Com efeito, tal opção possibilita uma visão da pessoa em chave relacional e permite compreender o corpo como signo dessa estrutura essencial da pessoa. Segundo este prisma, o corpo, na sua sexualidade, transportando um significado esponsal, transcende a sua própria materialidade e pode ser entendido como sinal da comunhão que existe em Deus, da qual a pessoa humana é imagem.

João Paulo II vai ainda mais longe: o homem torna-se “imagem de Deus” não apenas na sua humanidade e no seu corpo, mas também no momento em que, mediante o recíproco dom do varão e da mulher, se dá a experiência encarnada da comunhão de pessoas, espelho daquela comunhão que Deus é<sup>684</sup>. O homem torna-se “imagem de Deus” não tanto no momento da solidão, ainda que aí já o seja, mas no momento da comunhão<sup>685</sup>. João Paulo II

---

<sup>682</sup> Cf. GS 24.

<sup>683</sup> Para posteriores aprofundamentos acerca deste ponto poderá consultar-se os seguintes artigos: N. PETROVICH, *Trinità e Nuzialità*, in *Anthropotes* 1 (2012) 239-278; P. CODA, *Familia y Trinidad. Reflexión Teológica*, in *Estudios Trinitarios* 2 (1995) 187-219.

<sup>684</sup> Cf. *Catequese* 9, 3.

<sup>685</sup> Cf. *Catequese* 9, 3.

não faz considerações explícitas no sentido de transpôr linearmente os dinamismos trinitários para o amor conjugal. Contudo, através da categoria *communio* estabelece, claramente, uma relação de semelhança<sup>686</sup>.

---

<sup>686</sup> Tenhamos em conta em que esta intuição é, aliás, prévia à *Teologia do Corpo*: Cf. K. WOJTYLA, *La Familia como "Communio Personarum"*, 229-247.

## CONCLUSÃO

A investigação que elaborámos, através das catequeses do primeiro ciclo da *Teologia do Corpo* de João Paulo II, procurou aprofundar a temática da “imagem de Deus” na sua relação com o “significado esponsal do corpo”. Recapitulemos o caminho percorrido.

Na primeira parte desta dissertação oferecemos diversos elementos introdutórios, necessários para uma utilização consistente e legítima dos conteúdos presentes nas catequeses da *Teologia do Corpo*.

No primeiro capítulo realizámos uma passagem por três obras de Karol Wojtyla e por dois acontecimentos que marcaram o seu caminho intelectual prévio à *Teologia do Corpo*. Procurámos aceder à especificidade do pensamento de Karol Wojtyla naqueles aspectos que se tornaram centrais para compreender com maior consistência as catequeses que iria proferir no início do seu pontificado. Registámos o seu encontro com S. João da Cruz e a sua importância para o despontar de uma visão personalista da fé e de uma futura teologia do “dom” no contexto do amor esponsal, como imagem do dinamismo intra-trinitário. A tese sobre Max Scheler seria igualmente decisiva para marcar o encontro com a fenomenologia, que viria a ser um futuro instrumento complementar de análise da pessoa a partir do seu interior e da experiência que faz de si. Já na obra *Amor e Responsabilidade*, tendo como base do relacionamento humano a “norma personalista”, cruzámo-nos com o entendimento de Karol Wojtyla acerca do amor esponsal. Para além do recurso a estas obras, verificámos também como o Concílio Vaticano II ofereceu a Karol Wojtyla uma maior consciência da vocação do homem criado à imagem de Deus, tal como uma mais profunda percepção da raiz trinitária do amor enquanto doação de si mesmo. O debate provocado pela *Humanae Vitae*, como vimos, seria também um dos grandes impulsos para que João Paulo II elaborasse uma “teologia do corpo”, segundo uma visão integral do ser humano.

O segundo capítulo já incidiu explicitamente sobre a *Teologia do Corpo*, onde apresentámos um resumo dos seis ciclos nos quais as catequeses se ordenam, e uma breve passagem pelos conteúdos das mesmas. Deste modo, esboçámos uma visão de conjunto, permitindo-nos contextualizar o Ciclo I, elegido como objecto de trabalho, na totalidade da *Teologia do Corpo*. Ao mesmo tempo, foi nossa intenção indicar o modo como o conceito de “significado esponsal do corpo” se encontra tratado nos diferentes ciclos. Neste capítulo também sistematizámos alguns elementos que pudessem auxiliar a interpretação das catequeses: a relação entre “princípio”, pecado e redenção; a metodologia que faz convergir revelação e experiência; e a compreensão destes ensinamentos como uma “antropologia adequada”, possibilitando uma visão do corpo como expressão da pessoa e do seu chamamento para a comunhão.

A segunda parte deste trabalho dedicou-se à investigação, propriamente dita, do objecto de trabalho que estabelecemos ao início: o Ciclo I da *Teologia do Corpo*.

Com efeito, no terceiro capítulo debruçámo-nos sobre os passos que João Paulo II dá, nas análises que faz dos primeiros capítulos do *Génese*, até chegar ao conceito de “significado esponsal do corpo”. Percorremos o trilho que vai desde a solidão original do homem até à unidade original, realçando também a experiência da nudez original onde varão e mulher não sentiam vergonha. Na própria estrutura de João Paulo II, daqui brota, não só, a compreensão da bondade e dignidade originais do homem como varão e mulher, da sexualidade e do corpo, mas também, a revelação e descoberta de que o corpo possui um significado esponsal. Ou seja, o corpo sexuado tem inscritas em si a capacidade e a vocação de expressar o amor esponsal, onde varão e mulher se tornam dom um para o outro.

O quarto capítulo dedicou-se então a uma sistematização da relação entre o significado esponsal do corpo e a realidade do homem ser criado à imagem de Deus, com base nos ensinamentos de João Paulo II. Para tal, começámos por redescobrir o sentido de ser pessoa na sua dimensão relacional, com base no seu enraizamento trinitário. Regressámos então ao



pensamento de João Paulo II na relação sacramental que estabelece entre a pessoa e o corpo. Este é expressão da humanidade, mas também da estrutura relacional que constitui o ser da pessoa. A masculinidade ou a feminilidade que o corpo vizibiliza é expressão dessa verdade comunal da pessoa. Por isso, o corpo sexuado, carregado de significado esposal, apontando para lá da sua própria materialidade, é lugar onde a imagem de um Deus, que é comunhão de amor, se manifesta. A nudez do corpo torna-se sinal transparente da comunhão impressa no interior da pessoa, pela qual ela é semelhante a Deus.

Por fim, se é verdade que o homem é imagem de uma comunhão e não de uma solidão, então o próprio corpo, ao sinalizar a Trindade, é também chamamento para que o varão e a mulher actualizem a experiência do dom e da comunhão, mediante os quais eles se tornam mais visivelmente “imagem de Deus”. Isto não significa transferir directamente para Deus e para as processões divinas, os dinamismos visíveis da relação sexual, nem defender que qualquer união corpórea entre varão e mulher seja automaticamente uma digna expressão da comunhão trinitária. Recordemos, contudo, que a nossa investigação está limitada ao contexto do “princípio”, onde aquela união “numa só carne” representa efectivamente uma verdadeira *communio personarum*.

A realização deste trabalho apontou indirectamente para outro tipo aprofundamentos que ficam em aberto: alargar a mesma temática para os outros dois estados antropológicos – pecado e glorificação – sobre os quais João Paulo II se debruça; colocar as conclusões a que chegámos diante daquelas que provêm da “ideologia do género”; sistematizar a relação entre *Teologia do Corpo* e outros textos do magistério de João Paulo II; estudar ainda mais as fontes do pensamento de Karol Wojtyła; investigar de modo mais explícito, os pontos de encontro entre a *Teologia do Corpo* e a filosofia de Karol Wojtyła; trabalhar as obras poéticas e as peças de teatro de Wojtyła como raízes da *Teologia do Corpo*.

Um último ponto que poderá, de certo modo, ser alvo de posteriores reflexões é aquele que se prende com a relação de semelhança que poderá existir entre o Deus Trinitário e a

união “numa só carne” entre varão e mulher, de que falámos no último ponto do quarto capítulo. Daqui poderão surgir algumas questões: será possível estabelecer um movimento ascendente e procurar conhecer Deus através da *communio* que a relação conjugal possa manifestar? É apenas Deus que revela a natureza do amor humano ou também o amor humano, inclusivé na sua manifestação sexual, nos poderá dizer algo sobre o que Deus é? Até que ponto vai a semelhança entre os dinamismos trinitários e a comunhão entre varão e mulher? Estas questões pedem uma reflexão teológica que, podendo ser legitimamente provocada pela *Teologia do Corpo*, já extravasa a especificidade dos conteúdos que João Paulo II trabalha nas catequese. Ele defende, claramente, ao longo de diversos momentos da *Teologia do Corpo*, uma relação de semelhança entre o amor conjugal e o amor trinitário, através da categoria *communio*, mas não aprofunda mais que isso. Tenhamos em conta que a relação conjugal, deve ser iluminada, antes de mais, pela relação Cristo-Igreja. João Paulo II dedica-se intensamente a esse ângulo de leitura, mas apenas no Ciclo V. Até lá, a *communio* é a grelha hermenêutica a que João Paulo II recorre. Assim sendo, as questões que formulámos surgem apenas como possíveis “lugares” de reflexão futura, não desejando, neste momento, apontar para qualquer resposta.

Foi esta a questão que, de certo modo, orientou toda a dissertação: Aprofundando a identidade do ser humano a partir da *imago Dei* haverá espaço para defender um “significado esponsal do corpo”?

Fundamentados na visão de João Paulo II podemos responder afirmativamente a esta questão. Certamente, através deste esforço pudemos vislumbrar a pessoa humana e a sua vocação de um modo bem mais alargado do que apenas os aspectos relacionados com a sexualidade. A investigação conduziu-nos para as verdades centrais que constituem o ser humano e que são fundamento de qualquer tipo de reflexão antropológica. Tratou-se efectivamente de um esforço de integrar a sexualidade e a corporeidade na verdade mais profunda de a pessoa ser imagem de Deus. Quisemos compreender a pessoa, na sua

sexualidade, a partir do próprio ser de Deus, do qual o homem é imagem. Assim, tendo sido impelidos pela temática da *imago Dei* e conduzidos pela antropologia de João Paulo II pudemos aprofundar o amor e a comunhão como as grandes chaves hermenêuticas da identidade da pessoa humana. Isto mesmo estará patente na sua primeira encíclica:

O homem não pode viver sem amor. Ele permanece para si próprio um ser incompreensível e a sua vida é destituída de sentido, se não lhe for revelado o amor, se ele não se encontra com o amor, se o não experimenta e se o não torna algo seu próprio, se nele não participa vivamente<sup>687</sup>.

Concluimos, então, com algumas das palavras poéticas de João Paulo II onde podemos ver como a questão de Deus e a questão do homem se interpenetram. O Indizível falou-nos de Si no homem:

Quem é Ele? O Indizível. O Ser por Si mesmo. O Único. O Criador de tudo. Ao mesmo tempo uma Comunhão de Pessoas. Nesta Comunhão há um recíproco doar-se da plenitude da verdade, bondade e beleza. Apesar de tudo, em primeiro lugar – indizível. No entanto, falou-nos de Si. Falou, criando o homem à Sua imagem e semelhança. (...) E eles? «Criou-os varão e mulher». Pela graça de Deus receberam um dom. Levaram em si – na medida humana – este recíproco doar-se que está n’Ele. Ambos nus...Não experimentaram vergonha enquanto perdurou este dom – a vergonha chegará com o pecado, por agora permanece a exaltação. Vivem conscientes do dom, ainda que não saibam exprimir tudo. Mas vivem-no. São puros. (...) O Pré-Sacramento – apenas ser sinal visível do Amor perene<sup>688</sup>.

---

<sup>687</sup> JOANNES PAULUS PP. II, *Littera Encyclica Redemptor Hominis*, 10, in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (Março 1979) 274.

<sup>688</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Trittico Romano. Meditazioni* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003) 26-27.

# BIBLIOGRAFIA

## BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, II/2-VII/2* (Libreria Editrice Vaticana 1979-1984).

GIOVANNI PAOLO II, *L'Amore Umano nel Piano Divino. La Redenzione del Corpo e la Sacramentalità del Matrimonio nelle Catechesi del Mercoledì (1979-1984)* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009).

GIOVANNI PAOLO II, *Trittico Romano. Meditazioni* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003).

GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e Donna lo Creò. Catechesi sull'Amore Umano* (Roma: Città Nuova Editrice 1985).

JOANNES PAULUS PP. II, *Epistula IV Exeunte Saeculo ab Obito S. Joannis a Cruce (Maestro en la Fe)*, in *Acta Apostolicae Sedis* 83 (Dezembro 1993) 561-575.

JOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio Apostólica de Familiae Christianae Muneribus in Mundo Huius Temporis (Familiaris Consortio)*, in *Acta Apostolicae Sedis* 74 (Novembro 1981) 81-191.

JOANNES PAULUS PP. II, *Epistula Apostólica de Dignitatem ac Vocatione Mulieris Anno Mariali Vertente (Mulieris Dignitatem)*, in *Acta Apostolicae Sedis* 80 (Agosto 1988) 1653-1729.

JOANNES PAULUS PP. II, *Littera Encyclica Redemptor Hominis*, in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (Março 1979) 257-324.

JOANNES PAULUS PP. II, *Nuntius Mulieribus ex Omnibus Nationibus Missus*, in *Acta Apostolicae Sedis* 87 (Julho 1995) 803-812.

JOÃO PAULO II, *Atravessar o Limiar da Esperança* (Lisboa: Planeta 1994).

JOÃO PAULO II, *Dom e Mistério. Nas Minhas Bodas de Ouro Sacerdotais* (Lisboa: Paulinas 1996).

JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O Amor Humano no Plano Divino* (Lisboa: Alêtheia Editores 2013).

JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body* (Boston: Pauline Books & Media 2006).

WOJTYLA, K., *Amor e Responsabilidade* (Lisboa: Editora Rei dos Livros 1999).

WOJTYLA, K., *El Acto Intencional y el Acto Humano. Acto y Experiencia*, in WOJTYLA, K., *El Hombre y su Destino. Ensayos de Antropología* (Madrid: Ediciones Palabra 2005<sup>4</sup>) 153-170.

WOJTYLA, K., *El Don del Amor. Escritos sobre la Familia* (Madrid: Ediciones Palabra 2009<sup>5</sup>).

WOJTYLA, K., *El Hombre y su Destino. Ensayos de Antropología* (Madrid: Ediciones Palabra 2005<sup>4</sup>).

WOJTYLA, K., *Sobre el Significado del Amor Conyugal (Al Margen de una Discusión)*, in WOJTYLA, K., *El Don del Amor. Escritos sobre la Familia* (Madrid: Ediciones Palabra 2009<sup>5</sup>) 205-225.

WOJTYLA, K., *El Personalismo Tomista*, in WOJTYLA, K., *Mi Visión del Hombre. Hacia una Nueva Ética* (Madrid: Ediciones Palabra 2010<sup>7</sup>) 303-320.

WOJTYLA, K., *La Familia como "Communio Personarum". Ensayo de Interpretación Teológica*, in WOJTYLA, K., *El Don del Amor. Escritos sobre la Familia* (Madrid: Ediciones Palabra 2009<sup>5</sup>) 227-269.

- WOJTYLA, K., *La Fe segun San Juan de la Cruz* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1979<sup>2</sup>).
- WOJTYLA, K., *La Persona: Sujeto y Comunidad*, in WOJTYLA, K., *El Hombre y su Destino. Ensayos de Antropología* (Madrid: Ediciones Palabra 2005<sup>4</sup>) 41-109.
- WOJTYLA, K., *La Subjectividad y lo Irreductible en el Hombre*, in WOJTYLA, K., *El Hombre y su Destino. Ensayos de Antropología* (Madrid: Ediciones Palabra 2005<sup>4</sup>) 25-39.
- WOJTYLA, K., *La Visión Antropológica de la Humanae Vitae*, in WOJTYLA, K., *El Don del Amor. Escritos sobre la Familia* (Madrid: Ediciones Palabra 2009<sup>5</sup>) 301-330.
- WOJTYLA, K., *Max Scheler* (Roma: Logos 1980).
- WOJTYLA, K., *Max Scheler y la Ética Cristiana* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1982).
- WOJTYLA, K., *Mi Visión del Hombre. Hacia una Nueva Ética* (Madrid: Ediciones Palabra 2010<sup>7</sup>).
- WOJTYLA, K., *¿Participación o Alienación?*, in WOJTYLA, K., *El Hombre y su Destino. Ensayos de Antropología* (Madrid: Ediciones Palabra 2005<sup>4</sup>) 111-131.
- WOJTYLA, K., *Persona y Acción* (Madrid: Ediciones Palabra 2011).
- WOJTYLA, K., *Sign of Contradiction* (New York: The Seabury Press 1979).
- WOJTYLA, K., *Sources of Renewal* (Glasgow: Fount Paperbacks 1980).
- WOJTYLA, K. (et AL.), *The Foundations of the Church's Doctrine Concerning the Principles of Conjugal Life: A Memorandum Composed by a Group of Moral Theologians from Kraków*, in *Nova et Vetera (English Edition)* 2 (2012) 321-352.

## BIBLIOGRAFIA AUXILIAR

- ÁLVAREZ ALONSO, C., *El Cuerpo, Sacramento de la Persona. Aproximación a las Catequesis de Juan Pablo II sobre Teología del Cuerpo*, in *Estudios Trinitarios* 3 (2012) 513-550.
- ANDERSON C., – GRANADOS, J., *Called to Love. Approaching John Paul II's Theology of the Body* (New York: Doubleday 2009).
- BUTTIGLIONE, R., *Karol Wojtyła. The Thought of the Man who Became Pope John Paul II* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company 1997).
- CAFFARRA, C., *Introduzione Generale*, in GIOVANNI PAOLO II, *La Redenzione del Corpo e la Sacramentalità del Matrimonio nelle Catechesi del Mercoledì (1979-1984)* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009) 77-99.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, B., «*Y Creó Dios al Hombre a Su Imagen, a Imagen de Dios lo Creó; Varón y Mujer los Creó*» (Gn 1, 27). *Persona, Naturaleza y Cultura*, in PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Mujer y Varón. La Totalidade del Humanum. A Veinte Años de la Carta Apostólica Mulieris Dignitatem (1988-2008). Congreso Internacional Roma, 7-9 de Febrero 2008* (Roma: Libreria Editrice Vaticana 2011) 63-99.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, B., *Varón y Mujer en la "Teología del Cuerpo" de Karol Wojtyła*, in MANUEL BURGOS, J. (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyła* (Madrid: Ediciones Palabra 2011<sup>2</sup>) 277-287.
- CAVALCOLI, G., *La Teologia del Corpo nel Pensiero di Giovanni Paolo II*, in *Sacra Doctrina* 6 (1983) 604-626.
- FROSSARD, A., *Não Tenham Medo. Diálogo com João Paulo II* (Mem Martins: Publicações Europa-América 1982).

- GRANADOS TEMES, J., *Através de la Comunión de Personas el Hombre Llega a Ser Imagen de Dios*, in *Teología y Catequesis* 2 (2014) 135-150.
- HEALY, M., *Os Homens e as Mulheres são do Éden. Um Guia de Estudo da Teologia do Corpo de João Paulo II* (Lisboa: Diel 2013).
- LOBATO, A., *La Persona en el Pensamiento de Karol Wojtyla*, in *Angelicum* 2-3 (1979) 165-210.
- LUIS LORDA, J., *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II* (Madrid: Ediciones Palabra 1996).
- MALINSKI, M., *Pope John Paul II: The Life of Karol Wojtyla* (New York: Seabury Press 1979).
- MANUEL BURGOS, J. (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyla* (Madrid: Ediciones Palabra 2011<sup>2</sup>).
- MANUEL BURGOS, J., *La Antropología Personalista de Persona y Acción*, in MANUEL BURGOS, J. (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyla* (Madrid: Ediciones Palabra 2011<sup>2</sup>) 117-143.
- MANUEL BURGOS, J., *Prólogo*, in WOJTYLA, K., *Persona y Acción* (Madrid: Ediciones Palabra 2011) 7-30.
- MARENGO, G., *Introduzione*, in GIOVANNI PAOLO II, *La Redenzione del Corpo e la Sacramentalità del Matrimonio nelle Catechesi del Mercoledì (1979-1984)* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009) 5-76.
- MARENGO, G., *La Antropología Adecuada en las Catequesis sobre el Amor Humano: Líneas de Reflexión*, in MELINA, L., – GRYGIEL, S. (Dir.), *Amar el Amor Humano. El Legado de Juan Pablo II sobre el Matrimonio y la Familia* (València: EDICEP C.B. 2008) 159-182.



- MARÍA YANGUAS, J., *El Significado Esponsal de la Sexualidade Humana* (Madrid: Ediciones Rialp 2001).
- MAY, W., *Theology of the Body in Context. Genesis and Growth* (Boston: Pauline Books & Media 2010).
- MCCARTHY, M., *El Amor Esponsal a la Luz de la “Experiencia Elemental”*, in MELINA, L., – GRYGIEL, S. (Dir.), *Amar el Amor Humano. El Legado de Juan Pablo II sobre el Matrimonio y la Familia* (Valência: EDICEP C.B. 2008) 139-158.
- MCDERMOTT, J. (ed.), *The Thought of Pope John Paul II* (Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1993).
- MELINA, L., – GRYGIEL, S. (Dir.), *Amar el Amor Humano. El Legado de Juan Pablo II sobre el Matrimonio y la Familia* (Valência: EDICEP C.B. 2008).
- MERECKI, J., *El Cuerpo, Sacramento de la Persona*, in MELINA, L. – GRYGIEL, S. (Dir.), *Amar el Amor Humano. El Legado de Juan Pablo II sobre el Matrimonio y la Familia* (Valência: EDICEP C.B. 2008) 183-195.
- MERECKI, J., *Las Fuentes de la Filosofía de Karol Wojtyla*, in MANUEL BURGOS, J. (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyla* (Madrid: Ediciones Palabra 2011<sup>2</sup>) 13-24.
- SCHMITZ, K., *At the Center of Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyla/Pope John Paul II* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press 1993).
- PIETRO SOLANA, J., *Hacia una Ética de la Corporeidad Humana. Verdad y Ethos del Cuerpo Humano a la Luz de las Catequesis de Juan Pablo II «Hombre y Mujer lo Creó»* (Murcia: Quaderna Editorial 2004).
- RUMAYOR, M., *Subjectividad sin Subjectivismo: ¿La Antropología Filosófica de Karol Wojtyla sin la Metafísica de Tomás de Aquino?*, in *Tópicos: Revista de Filosofía* 2 (2008) 57-92.

SEMEN, Y., *A sexualidade segundo João Paulo II* (Cascais: Princípia 2006).

SHIVANANDAN, M., *Crossing the Threshold of Love. A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2005<sup>3</sup>).

STYCZEN, T., *Comprendere L'Uomo. La Visione Antropologica di Karol Wojtyla* (Roma: Lateran University Press 2005).

WALDSTEIN, M., *Introduction*, in JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body* (Boston: Pauline Books & Media 2006) 1-128.

WEIGEL, G., *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II* (New York: Cliff Street Books 1999).

WEST, C., *Theology of the Body Explained. A Commentary on John Paul II's «Man and Women He Created Them»* (Boston: Pauline Books & Media 2007).

WILLIAMS, G., *The Mind of John Paul II: Origins of his Thought and Action* (New York: Seabury Press 1981).

ZIMMERMANN, N., *John Paul II and the Significance of the Trinity for Human Dignity: «Ipsa autem iam hic in terris adest»*, in *Australian eJournal of Theology* 2 (2013) 108-121.

## **BIBLIOGRAFIA GERAL**

AUGUSTINUS, *De Trinitate*, in J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 42 (Paris: 1891) 819-1098.

BARRAJÓN, P. (ed.), *La Teologia del Corpo di Giovanni Paolo II. Atti del Convegno Internazionale, Roma 9-10 Novembre 2011. Ateneo Pontificio Regina Apostolorum* (Roma: IF Press 2012).

- BRETON, S., *L'“Esse in” et l'“Esse ad” dans la Metaphysique de la Relation* (Roma: Scuola Tipografica Missionaria Domenicana 1951).
- BUBER, M., *Eu e Tu* (Prior Velho: Paulinas 2014).
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1999<sup>2</sup>).
- CODA, P., *Familia y Trinidad. Reflexión Teológica*, in *Estudios Trinitarios* 2 (1995) 187-219.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e Serviço: A Pessoa Humana Criada à Imagem de Deus*.
- CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo (Gaudium et Spes)* (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1998).
- CONCÍLIO DE FLORENÇA, *Decretum pro Jacobitis*, in DENZINGER, H., – HÜNERMANN, P., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (Barcelona: Herder 2000<sup>2</sup>) 1330-1351.
- CORDOVILLA PÉREZ, A., *El Misterio de Dios Trinitario. Dios-con-Nosotros* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2012).
- COUTO, A., *O Livro do Génesis* (Leça da Palmeira: Letras e Coisas 2013).
- CROSBY, J., *The Incommunicability of Human Persons*, in *The Thomist* 3 (1993), 403-442.
- DEL CURA ELENA, S., *Creación “Ex Nihilo” como Creación “Ex Amore”: su Arraigo y Consistencia en el Misterio Trinitario de Dios*, in *Estudios Trinitarios* 1 (2004) 55-130.
- DEL CURA ELENA, S., *Pessoas em Comunhão: Elementos de Antropologia Cristã em Perspectiva Trinitária*, in SANTUÁRIO DE FÁTIMA, *Congresso Internacional. Santíssima Trindade Pai, Filho, Espírito Santo...* (Fátima: Santuário de Fátima 2008) 333-372.

- DENZINGER, H., – HÜNERMANN, P., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (Barcelona: Herder 2000<sup>2</sup>).
- FLICK, M., – ALSZEGHY, Z., *Antropologia Teológica* (Salamanca: Ediciones Sigueme 1999<sup>8</sup>).
- GAVIN, J. (ed.) – MCDERMOTT, J. (ed.), *Pope John Paul II on the Body: Human, Eucharistic, Ecclesial: Festschrift Avery Cardinal Dulles* (Philadelphia: Saint Joseph's University Press 2007).
- JOÃO DA CRUZ, *Cântico Espiritual*, in JOÃO DA CRUZ, *Obras Completas* (Aveiro: Edições Carmelo 1977<sup>4</sup>) 555-828.
- JOÃO DA CRUZ, *Chama Viva de Amor*, in JOÃO DA CRUZ, *Obras Completas* (Aveiro: Edições Carmelo 1977<sup>4</sup>) 829-957.
- JOÃO DA CRUZ, *Obras Completas* (Aveiro: Edições Carmelo 1977<sup>4</sup>).
- JOHNSON, L., *A Disembodied "Theology of the Body". John Paul II on Love, Sex & Pleasure*, in *Commonweal* 2 (2001) 11-17.
- KANT, I., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Coimbra: Atlântida 1960).
- KURZ, W., *The Scriptural Foundations of the Theology of the Body*, in GAVIN, J. (ed.) – MCDERMOTT, J. (ed.), *Pope John Paul II on the Body: Human, Eucharistic, Ecclesial: Festschrift Avery Cardinal Dulles* (Philadelphia: Saint Joseph's University Press 2007) 27-46.
- LADARIA, L., *Introducción a la Antropología Teológica* (Estella: Editorial Verbo Divino 2010).
- MANUEL BURGOS, J., *Introducción al Personalismo* (Madrid: Ediciones Palabra 2012).

- MARENGO, G., – OGNIBENI, B., *Dialoghi sul Mistero Nuziale* (Roma: Lateran University Press 2003).
- MCCARTHY, M., *The Body, “Sacrament of the Person”*, in MARENGO, G., – OGNIBENI, B., *Dialoghi sul Mistero Nuziale* (Roma: Lateran University Press 2003) 97-113.
- MCDERMOTT, J. (ed.), *The Thought of Pope John Paul II* (Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1993).
- MIGNE, J.-P. (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (Paris).
- MOUNIER, E., *O Personalismo* (Lisboa: Livraria Morais Editora 1960).
- PALMA, A., *A Trindade é um Mistério. Mas Podemos Falar Disso* (Prior Velho: Paulinas Editora 2014).
- PANNENBERG, W., *Antropologia en Perspectiva Teologica. Implicaciones Religiosas de la Teoría Antropológica* (Salamanca: Ediciones Sigueme 1993).
- PAOLA DI NICOLA, G. – DANESE, A., *Mujer y Hombre: Creados El Uno Para El Otro*, in PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Mujer y Varón. La Totalidade del Humanum. A Veinte Años de la Carta Apostólica Mulieris Dignitatem (1988-2008). Congreso Internacional Roma, 7-9 de Febrero 2008* (Roma: Libreria Editrice Vaticana 2011) 101-122.
- PAULUS PP. VI, *Littera Encyclica de Propagatione Humanae Proles Recta Ordinanda (Humanae Vitae)*, in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (Julho 1968) 481-503.
- PETROVICH, N., *Trinità e Nuzialità*, in *Anthropotes* 1 (2012) 239-278.
- PIMENTEL, J., *Glorificai a Deus no Vosso Corpo. Conceitos e Perspectivas da Teologia do Corpo* (Lisboa: Editorial Aster 2015).
- PIUS PP. XII, *Allocutione Iis qui Interfuerunt Conventui XXVI a Sodalitate Italica de Urologia Indicto*, in *Acta Apostolicae Sedis* 20 (Outubro 1953) 673-679.

- PLATÃO, *Ouvres Complètes. Tome IV – 2<sup>e</sup> Partie. Le Banquet* (Paris: Les Belles Lettres 1951).
- PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Mujer y Varón. La Totalidade del Humanum. A Veinte Años de la Carta Apostólica Mulieris Dignitatem (1988-2008). Congreso Internacional Roma, 7-9 de Febrero 2008* (Roma: Libreria Editrice Vaticana 2011).
- PRENDERGAST, T., *A Vision of Wholeness: A Reflection on the Use of Scripture in a Cross-Section of Papal Writings*, in MCDERMOTT, J. (ed.), *The Thought of Pope John Paul II* (Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1993) 69-97.
- RATZINGER, J., *Introdução ao Cristianismo. Prelecções sobre o “Símbolo Apostólico”* (Cascais: Principia 2005).
- RATZINGER, J., *No Princípio Deus Criou o Céu e a Terra* (Cascais: Principia 2009).
- RATZINGER, J., *Retrieving the Tradition. Concerning the Notion of Person in Theology*, in *Communio: International Catholic Review* 3 (1990) 439-454.
- RICHARDUS SANCTI VICTORIS, *De Trinitate*, in J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 196 (Paris) 991-994D.
- RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyła. Un Estilo Conciliar* (Madrid: Facultad de Teología San Dámaso 2010).
- SANTUÁRIO DE FÁTIMA, *Congresso Internacional. Santíssima Trindade Pai, Filho, Espírito Santo...* (Fátima: Santuário de Fátima 2008).
- SCHELER, M., *Le Formalisme en Éthique et L'Éthique Matériale des Valeurs: Essai Nouveau pour Fonder un Personalisme Éthique* (Paris: Gallimard 1957<sup>7</sup>).
- SCHMITZ, K., *The Geography of the Person*, in *Communio: International Catholic Review* 1 (1986) 27-48.

- SCOLA, A., *Homem-Mulher. O Caso Decisivo do Amor* (Cascais: Principia 2005).
- SCOLA, A., *The Nuptial Mystery* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company 2005) 8.
- SEGADE, C., *El Amor Conyugal como Espacio Transcendente*, in MANUEL BURGOS, J. (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyła* (Madrid: Ediciones Palabra 2011<sup>2</sup>) 107-114.
- SEVERINUS BOETHIUS, *Liber de Persona et Duabus Naturis contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem Diaconum Ecclesiae Romanae*, in MIGNE, J.-P. (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 64 (Paris: 1891) 1337-1354D.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica. Volume I* (São Paulo: Edições Loyola 2003<sup>2</sup>).
- URS VON BALTHASAR, H., *On the Concept of Person*, in *Communio: International Catholic Review* 1 (1986) 18-26.
- URS VON BALTHASAR, H., *Teodramática. Volumen Dos. Las Personas Del Drama: El Hombre en Dios* (Madrid: Ediciones Encuentro 1992).
- VAZ, A., *A Visão das Origens em Génesis 2, 4b-3, 24. Coerência Temática e Unidade Literária* (Lisboa: Edições Didaskalia – Edições Carmelo 1996).
- WESTERMANN, C., *Genesis I-II. A Commentary* (London: Society for Promoting Christian Knowledge [SPCK] 1984).